

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

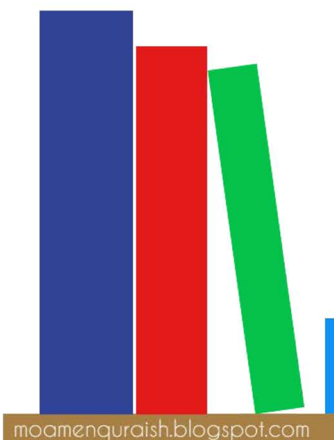
12

سلسلة الدراسات الحضارية

نظريات السّلطة

في الفكر السّياسي الشيعي المعاصر

د. علي فيّاض



مكتبة مؤمن قريش

لو وضع ايمان ابي طالب في كفة ميزان وايمان هذا الخلق في الكفة الاخرى لرجح ايمانه .

الإمام الصادق (ع)

نظريّـــات السّلطــة

في الفِكر السياسي الشيعي المعاصر

د. علي فيّاض

نظريَّات السّلطة

في الفِكر السياسي الشّيعيّ المعاصر



المؤلف: د. علي فيّاض
الكتـاب: نظريّات السّلطة في الفِكر السّياسي الشّيعيّ المعاصر
المراجعة والتقويم: قسم المراجعة في مركز الحضارة
الغلاف: حسين موسى
الصفّ والإخراج: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2008

Nathariat Al-Solta Fi Al-Fikr
Al-Ssiasy Al-Shiey al-Mouaser

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought
بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611) - ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

مُحتويات الكِتاب

المقدمة

تَذهب كلاسيكيّات عِلم الاجتماع السياسي إلى اعتبار السلطة أو الدولة موضوعاً لهذا العِلْم، تِبعْاً لتعريف «السياسي»!، إما بالاستناد إلى عُنصر الدولة، أو بالاستناد إلى عُنصر السلطة[1]. بينما يَنزَع مفهوم عِلم الاجتماع السياسي الأكثَر انتشاراً في الغرب إلى تعريفه كعِلْم للسلطة والحكومة والولاية والقِيادة في كلّ المجتمعات، وفي كل المجموعات البشريَّة؛ إذ إنَّ هذا التعريف أكثَرَ عملانيَّة من مفهوم عِلم الاجتماع السياسي كعِلم للدولة، كونَه يترُك إمكانيَّة التفحُّص العِلمي لِطبيعة السلطة في الدولة مُتاحَة، بالمقارنة مع السلطة في المتَّحدات الأخرى[2]. وقد يسوق البعضُ فِكرته المركزيَّة من خلال جعل القُدرة موضوعاً للعِلم محلَّ البحث، مُفترِضاً أنَّ السلطة (authority)، النفوذ (influence)،

---

(1) «شوميليه ـ جاندرو وكورفوازييه»: «مدخل إلى علم الاجتماع السياسي»، ترجمة د. «إسماعيل غزال»، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1988م، ط1، ص24).

(2) «موريس دوفرجيه»: «علم اجتماع السياسة»، ترجمة د. «سليم حداد»، (المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1991م، ط1، ص21).

والقوَّة (force) أو العنف (Violence)، ليست إلاَّ أفكاراً مُتماثِلة[1]. بيدَ أنَّ ذلك لن يكون كافياً ما لم يُجرَ تحديد مفهوم السلطة، ذلك أنَّ إطلاق هذا المفهوم، على سِعَته وإبهامه، وربطِه فقط بالتمييز بين الحاكِمين والمحكومين، سيُفضي إلى الانطباق على كلِّ علاقة إنسانيَّة غير مُتساوية. إنَّ تَعقُّد علاقات السلطة في المجتمعات الحديثة قد يَجعل من المواطنين حاكمين ومحكومين في الآن نفسه، وذلك قد يُضيِّع موضوع عِلم الاجتماع السياسي ويدفعه لاكتساح الميادين الأخرى لعِلم الاجتماع[2]، ما يدفع في الحقيقة، ومُجدَّداً، إلى تمييز يفرُض نفسه بين السلطة والنفوذ أو القدرة. إنَّ النفوذ هو إمكانيَّة فرد معيَّن على دفع فردٍ آخر إلى القِيام بما لم يكُنْ ليقومَ به دونه. كلُّ علاقة إنسانية مُتفاوِتة تنطوي على النفوذ، وكلمة سلطة يَنبغي أن تقتصِر على فئةٍ خاصَّة من النفوذ أو القدرة، تلك التي تكون مُطابِقة لنظام معايير الجماعة وقِيَمها، والتي تُعتَبر حينئذٍ شرعيَّة[3].

وثمَّة من يُقيم تمييزاً بين مُستويات ثلاث من الآمريَّة، السلطة والسلطان والسيطرة[4]. فالسلطة بمعناها العام هي الحقُّ في الأمر، فهي تستلزم أمراً ومأموراً وآمراً. آمراً له الحقُّ في إصدار أمرٍ إلى المأمور، ومأموراً عليه واجبُ الطاعة للآمِر وتنفيذ الأمر الموجَّه إليه. إنها إذن، علاقةٌ بين طرفين مُتراضِيَين. .

---

(1) «توم بوتومور»: «علم الاجتماع السياسي»، ترجمة د. «وميض نظمي»، دار الطليعة، بيروت، 1986م، ط1، ص7).

(2) «د. محمد فايز عبد أسعيد»: «الأُسُس النظريَّة لعِلم الاجتماع السياسي»، دار الطليعة، بيروت، 1988م، ط2، ص 23 ـ 33. وكذلك أُنظر «موريس دوفرجيه»، ص21 ـ 22.

(3) «موريس دوفرجيه»: «علم اجتماع السياسة»، ص22.

(4) «ناصيف نصار»: «منطق السلطة/ مدخل إلى فلسفة الأمر»، (دار أمواج، بيروت، 1995م، ط1، أُنظر الصفحتين 7 ـ 12.

أمَّا مقولة السلطان، فلا تتركَّز على عنصر الأمر بحقٍّ، بِقدر ما تتركَّز على عنصر النفوذ كأمرٍ واقع. أما السيطرة بِمعناها العامّ، فهي الإخضاع المفروضُ بالقوة وتَسخير الأضعف لأغراضِ الأقوى. إنها علاقة أمرٍ وطاعة بين طَرفين مُتغالِبين. يَسعى أحدهما إلى فرضِ إرادتهِ على الآخر فَرْضاً، وإلى حَمل هذا الآخر على تنفيذ أمرِه بالقوَّة الجبريَّة. ويذهب هذا الرأيُ إلى القولِ بأنَّ السلطان يتوسَّط بين السلطة والسيطرة المتناقضَتين، وأنَّ بين هاتين جدليَّة تعني أنَّه لا يُمكن مَفهوميّاً ردُّ السلطة إلى السيطرة ولا السيطرة إلى السلطة، واختلافاً في الماهيَّة، وأنَّ هذا الاختلاف، شأنهُ شأنُ ظاهرات الكيان الإنساني، ليس اختلافاً بين ظاهرات مُنفصلةٍ، ساكنةٍ، مُستقرَّةٍ في ذاتها على حالها. بل هو اختلاف بين ظاهرات مُتداخِلة، مُتحرِّكة، مُتراتبة، وقابلة للتحويل ضمن شروط خاصة بكلٍّ واحدة منها.

إنَّ ما سبق من آراء، يكشف الميِّزات الدقيقة الفاصلة، التي تقيم حدوداً بين مفهوم السلطة وغيره. وقابليَّات هذه السلطة من حيث الاستعداد للتحوُّل إلى ما عَداها. بيدَ أنَّ مِعيار الشرعيَّة، لا يفتأ إلاَّ أن يكون مُتقاطِعاً بين مختلف التعريفات من حيث الاقتران بالسلطة.

في نِطاق دراستنا: «الدين والسلطة، دراسةٌ في إشكاليَّات الفكر السياسي الشيعي المعاصر»! سيُؤدِّي مفهوم الشرعيَّة أو المشروعيَّة[1] دوراً جوهرياً، بِوصفِه مِعياراً في بناء معنى السلطة. إلاّ أنَّ مفهوم السلطة في هذا النِطاق، سيكون أكثر تعقيداً ممَّا ورد في التعريفات الغربيَّة في مُستهل هذه المقدِّمة. إنَّ استناد السلطة إلى العنصر السياسي لِوحده رغم

(1) في الفقه والفكر السياسي الشيعيَّين، يتمُّ، على الأغلب، استخدام كلمة المشروعيَّة وليس الشرعيَّة. وفي دراستنا هذه سنستخدم الكلمتين مع ميل إلى تغليب الكلمة الأولى، انسجاماً مع النصوص موضوع المعالجة.

مكانته الجوهريَّة، في جَعل السلطة سياسيَّة، لن يكون كافياً، ففي المجال الإسلامي الشيعي، سَيخَوي مفهومُ السلطة بين طيَّاته معاني عِدَّة، تتراوح بين دفع المفهوم إلى سعة كُليَّة شاملة، بما يحتوي «السياسي» ويُضيف عليه (رُتبة أَوْلى بالمؤمنين من أنفسهم). ولا يَخفى أنَّ هذا المفهوم ينطوي على معانٍ زائدة، كالتَماهي بين الحاكم والمحكومين، وبين أن يَضيق، كي ينحصر في دَلالة السلطة السياسيَّة فقط (رُتبة الإدارة والتدبير بالمعنى المدنيّ للكلمة). إنّ ذلك سيكون وليدَ الاقتران بين الدين والسلطة، وهو اقتران مُتفاوتٌ ومُتباين، ولن يُحمَل على صيغةٍ واحدةٍ، بل سيكون مُتعدِّداً في شكل العلاقة وفي إشكاليَّات التعبير عنها.

السلطة في المجال الإسلامي الشيعي هي ولاية. وإن تَكُن مُفردات السلطة والسلطان والدولة، تعبيرات تأخذ مكانها في صِياغات الفِكر السياسي الشيعي، إلاّ أنّ استخدام السلطة بِوصفِها إمرة وحاكميَّة، تحتوي معنى الدولة وتتجاوزها في آن. الدولة غاية من غاياتِ السلطة، إلاّ أنَّها لا تنحصرُ بها، فقد يُكتَب لها الأسبقيَّة عليها دون أن يكون للدولة تحقُّقاً فعليَّاً، وقد تنفصلُ عنها فتجُاورها، وقد تقترن بها فتكون إحدى تَعبيراتِها. سيكون جليّاً أنَّ الفكر السياسي الشيعي قليلَ الاكتراث بالدولة، اصطلاحاً ومفهوماً، إذا ما قِيس ذلك بالوِلاية والسلطة. وفي ذلك دلالة على أنَّ الفِكر السياسي الشيعي لا يزال في جانب منه، في طَوره التأسيسي. فلا يزال ينَطبق عليه فِكر السلطة أكثر ممَّا يصحُّ تسميته بفكر الدولة. وعلى الرغم من التقدُّم الكبير والتحوُّل النوعي الذي طَرَأ على هذا الفِكر بفعل ولادة دولة دينيَّة شيعيَّة مُعاصرة، فإن ذلك لم يَطوِ كَشحاً عن أدبيَّات السلطة وأسئلتها التأسيسيَّة.

فأسئلةُ السلطة ترجع بِمعُظمها إلى المشروعيَّة. أمَّا أسئلة الدولة، فتنصرف إلى الآليَّات والمؤسَّسات والوظائف؛ لذلك قد يَصُحُّ كنتيجة أن

نقول بِتقاطع زمنين راهِنين يَحكُمان الفِكر السياسي الشيعي. الزمن التأسيسي المُعبَّر عنه بفكر السلطة، وتقوم إشكاليّته الرئيسة على مبدأ المشروعيَّة، والزمن التحديثي المُعبَّر عنه بفكر الدولة والذي تقوم إشكاليّته الرئيسية على المَأْسَسَة والوظائف.

في الواقع إنَّ الخزين المفهومي الواسع لمعنى السلطة، لا ينفكُّ عن صلة بالدلالات المفهوميَّة نفسها لمعنى الولاية. يقول «الأصفهاني» في «المفردات»: الولاء والتوالي أن يحصل شيئان فصاعداً حُصولاً ليس بينهما ما ليس مِنهما، ويُستعارُ ذلك للقُربِ من حيث المكان، ومن حيث النسبة، ومن حيث الدين، ومن حيث الصداقة والنُصرة والاعتقاد، والولايةُ النصرةُ (بكسر الواو)، والوِلاية تَولِّي الأمر (بفتحها). وقيلَ الوِلاية والوَلاية (بالكسر والفتح) نحو الدِّلالة والدَّلالة، وحقيقته تَولِّي الأمر.

والولِيُّ والمَولى يُستعملان في ذلك كلُّ واحد منهما، يُقالُ في معنى الفاعل أيْ المُوالي، وفي معنى المفعول به أيْ المُوالَى. ويُقالُ فُلان أولى بكذا أي أَحْرَى، قال تعالى: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوۡلَىٰ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ مِنۡ أَنفُسِهِمۡۖ﴾. ويقول أيضاً: ﴿أَوۡلَىٰ لَكَ فَأَوۡلَىٰٓ﴾ من هذا، معناهُ العقاب أولى لك وبك. وقِيل معناهُ انزجر[1]. وإلى مثل ذلك يذهب صاحب «مُعجم مقاييس اللُّغة»! فيرى أنّ الوليَّ هو القُرب.، والمَولى المُعْتِقُ والمُعتَق والصاحب، والحليف، وابن العم، والناصر، والجار، كلُّ هؤلاء من الوَلي وهو القرب.

وكلُّ من وُلِّي أمرَ آخر فهو وليُّه، ويُقال: أولى تهدُّد ووعيد، وينقل

---

(1) «أبو القاسم الحسين بن محمد النعروف بالراغب الأصفهاني»: «المفردات في غريب القرآن»، (دفتر نشر الكتاب، إيران، 1404هـ، ط2، 533 ـ 535). .

عن «الأصمعي» قولُه: معناه قاربه ما يهُلكه، أي نَزل به[1]. أما «هنري كوربان»، فيستوقفه في مُعالجته للنصوص الشيعيَّة، أنَّ كلمة محبة هي صُنوٌ لكلمة وِلاية، أو أنَّها تَحلُّ محلَّها، في الإشارة إلى الاصطفاء والحُبِّ الذي موضوعه شخص الأئمَّة الأطهار من جانب المؤمنين[2]. ولا يُخفى أنَّ توليف هذه الدلالات اللُّغوية لمعنى الولاية يُشكِّل قِواماً لفلسفة السلطة الشرعيَّة؛ إذ إنَّها تقوم على كُتلتين من الدلالات المُتعارِضة: الأولى ترتدُّ معانيها كلُّها إلى القرب، كالنُصرة والصداقة والاعتقاد والحليف والجار. والثانية تتضمَّن العقاب والزجر والتهديد والوعيد. بل إنَّ المفارقة النادرة التي تَنطوي عليها كلمة وليُّ، أنَّها تستخدم ذاتها، بمعنى الفاعل (الحاكم) وبِمعنى المفعوليَّة (المحكوم). فالوليُّ الذي يحكُم، إنما هو أيضاً محكوم؛ لأنَّه لا يَحْكُم برأيه بل يَحْكُم بما أنزَل اللَّه، فهو حاكم على رعيَّته وقريب منها وناصر لها، بل إنَّ هذه العلاقة يجب أنْ تكون حميمة فيها محبة وقربة، وهو محكوم للنسق الذي تُمثِّله التعاليم والمبادئ الدينيّة.

وفي الواقع، إنَّ معالجتنا، ستُقارب السلطة في علاقتها بالدين، أو على الأصحُّ، بوصفِها نتاجاً لتصوُّر ديني، هو التصوُّر الإسلامي الشيعي الإِمامي.

لِمن الوِلاية؟ بدلالتها الأكثر أهميَّة، الولاية السياسيَّة، حقُّ الأمر في الشؤون العامة، ولاية الأنفُس والأموال. وبتعبير آخر، لِمن السلطة،

---

(1) «أبو الحسين أحمد بن فارس بن ز كريا»: «معجم مقاييس اللغة»، تحقيق وضبط «عبد السلام محمد هارون»، (مكتب الإعلام الإسلامي، قم ـ طهران، 1404هـ، لا طبعة، المجلد السادس، ص141).

(2) «هنري كوربان»: «عن الإسلام في إيران/ مشاهد روحية وفلسفية»، ترجمة «نواف الموسوي»، (دار النهار، بيروت، 2000م، ط1، الجزء الأول، ص125).

ومن يمنحها المشروعيَّة. ومن يردُّها عن أن تكون سَلْطَنة أو تسلُّطاً؟

هذا هو السؤال الكبير الذي يَجهد الفكر السياسي الشيعي للإجابة عليه. وهو بالفعل ما فَتِئ يُقدِّم إجاباته المتباينة منذ قرون طويلة.

إن الإشكاليَّة الكبرى، التي سعى الفِقه السياسي الشيعي وفي أزِمنة لاحقة الفِكر السياسي الشيعي. لمعالجتها، هي في الأصل وليدة القَرن الرابع الهجري، وبالضَّبط، منذ غَيبة الإمام الحُجَّة «المهدي محمد بن الحسن»، الإمام الثاني عشر للشِّيعة الإماميّة، في العام 329هـ. إن غيبة الإمام المعصوم صاحب الوِلاية المُطلَقة، تركت فراغاً في الموقِع الشرعي للسلطة، كان على الفُقَهاء الشيعة أن يُحدِّدوا صيغة فقهيَّة ـ سياسيَّة للتعاطي معه. ففي غياب الإمامة المعصومة، ما هي الرؤية الفِقهيَّة لوِلاية الأمر؟

لقد كان على الفقه الشيعي أن يخوض مُخاضاً مُعقَّداً في مواجهة السلطة الغَصبية من ناحية، وأن يَسعى إلى إيقاف اغتراب الزمن السياسي من ناحية أخرى من خلال صيغة أصيلة، تُشرعِن للسلطة وجودَها وقِوامها. وبهذا تُشكِّل المسار التاريخي لتطوُّر الفِقه السياسي الشيعي، قاطِعاً على صيغة الانتظار السلبي صيغتها المؤقَّتة التي عبَّرت عن نفسها بغياب النظريَّة السياسيَّة البديلة وحَصر شرعيَّة السلطة بحضور الإمام المعصوم، إلا أنَّ ذلك ما كان مُمكناً إلا عبر تحوُّلَين كبيرين: الأول وقد أدّى إلى مَوْضَعَة الفقيه في سُدّة الهرميّة الشيعيّة بوصفه نائباً عن الإمام الغائب في القرن العاشر الهجري. والثاني وقد أفضى إلى مَوْضَعَة الأُمَّة في خِضمِّ عمليّة بناء السياسة وتأسيس مشروعيَّتها، في بدايات القرن الرابع عشر الهجري. فإذا بالمآل التاريخي، قد استقرَّ على انفتاح المجال السياسي أمام الفقيه بوصفِه تأسيساً، وأمام الأمّة بوصفه تحديثاً. أما التأسيس، فقد استند إلى الرؤية الدينيّة المَحْضة. وأما التحديث، فقد استند إلى وطء الفِكر السياسي الشيعي أرضَ الحداثة المعاصرة دون أن

يُغادر أُطُر التسويغ الشرعي. هكذا سيُقبِل الفِكر السياسي الشيعي المعاصر على تقديم إسهاماته، مُستِنداً بالفعل، إلى الإشكاليّات ذاتها التي استقرَّ عليها تطوُّر المسار التاريخي الشيعي المُشار إليه. فإذا بالسؤال المعاصر الذي بات الفكر السياسي الشيعي في مواجهته، أكثر تحديداً ووضوحاً: لِمن الوِلاية، للفقيه الجامع للشرائط، أم للأُمّة، أم لكلِيهما في الآن نفسه؟.

إنّ الديناميّة المعاصرة التي يرتكز إليها تَشكُّل الفِكر السياسي الشيعي، تقوم على أُطُر مرجعيّة ثلاثة، مُتداخلة ومُتفاوتة في حجم حضورها وتأثيراتها تِبْعاً لاختلافات الوِجهة التي تأخذها النظريَّة السياسيّة. أولاً: الإطار المرجعي الديني العقائدي الذي تُعبِّر عنه نظريّة الإمامة الشيعيّة بنصوصها ومبادِئها ومفاهيمها. ثانياً: الإطار الفقهي - التاريخي لتطوُّر إشكاليّات السلطة. وثالثاً: الإطار الواقعي الراهن بتحوُّلاته الاجتماعيَّة والسياسيَّة والثقافيَّة وغيرها، وبتأثيرات الحداثة المعاصرة، مناخاتٍ وضروراتٍ وطُغياناً مفهوميَّاً. إن صِلة الفكر السياسي بهذه الديناميَّة المُثلَّثة البُعد، تُفصح عن نفسها بوضوح، وتُشيد بناءاتها بالضرورة، بالاستناد إلى البُعدين الأوَّلين: الديني العقائدي، والفقهي التاريخي، إلا أنَّ الصلة بالبُعد الثالث تبدو مُضمَرة ومَخبوءة، ولا تُفصح عن نفسها إلاَّ مواربة؛ إذ ليس من شأن الفِقه الانصياع لمتغيِّرات الواقع بمقدار انحكامه لثوابت العقيدة ومُحدِّدات الشريعة. وعلى أيِّ حال، فإنَّ هذه المُواءمة الصعبة بين الثوابت والمُتغيِّرات، تُشكِّل التحدِّي الأكبر للفكر السياسي الإسلامي في بنائه للنظريَّة السياسيّة.

في الواقع، إنَّ التباين في بناء النظريَّة السياسيَّة سيكون مُمكناً من الناحية المنهجيّة، تِبْعاً لاختلاف المقاربة للبُعدين الثاني والثالث، على نحو أساس، نظراً لطبيعتهما الاجتهاديَّة المُتغيِّرة. في حين أنَّ البُعد الأوَّل الديني العقائدي، يُشكِّل ركيزة مرجعيّة ثابتة ومُشتركة بين مختلف

اتجاهات الفكر السياسي موضوع المعالجة. وسنرى كيف أنَّ بلوغ الذروة في عمليَّة بناء النظريَّة السياسيَّة، قد يمتدُّ مفهومياً إلى حيث يطال مبادئ أساسيَّة، فتخضع بدورها لتفاوت اجتهادي حادٍّ، فنقع من حيث المِثال، على تسويغٍ ديني للشُّورى في نظريَّة ما، وإغفالٍ لها في نظريَّة أخرى.

وبالنتيجة، فإن تَمَفصُلاً مُثيراً سيرتسم بوصفه حاكماً على بُنية الفكر السياسي الشيعي، إذ إنَّ إشكاليَّة الفقيه ـ الأمَّة، وهي الإشكالية التي حلَّت محلَّ إشكالية الفقيه ـ السلطان تاريخياً. ستَتَمفصل على إشكاليّة التأصيل ـ التحديث في عمليّة بناء السلطة. وسيَمْثُل دور الفقيه بِوصفِه رمزاً للتأصيل، فيما سيَمْثُل دور الأمّة بوصفِه رمزاً للتحديث.

في دراستنا هذه، ما نُسمِّيه فكراً سياسيّاً شيعيّاً مُعاصراً، هو ما ينطوي على إسهامات فقهيَّة وفكريَّة في آن؛ إذ إنَّهما لا ينفكّان بل يتلازمان، وفي غَمرة تنامي هذا الفكر لا يعود كافياً الاقتصار على الفقه وحده، رغم أنَّ القيمة الحاسمة في تأسيس النظريَّة السياسيَّة تبقى للفقه بما يتجاوز الفكر أضعافاً. وعليه، فإنَّ الفكر يُؤدِّي دوراً مُؤازِراً للرؤية الفِقهيَّة ومُنظِّراً لها من قلب منظومتها وبالاستناد لها.

أمَّا المقصود بالمعاصر، فيتعلَّق زمنيّاً بالعقود الأخيرة من النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري، وُصولاً إلى أيامِنا الراهنة. (النصف الثاني من القرن العشرين).

وعلى هذا، فقد اخترنا من الفكر السياسي الشيعي المُعاصر، نماذج ثلاثة:

ولاية الفقيه عند «الإمام الخميني»، ولاية الأُمّة على نفسها عند «العلامة محمد مهدي شمس الدين»، وولاية الفقيه على قاعدة الشورى عند «العلامة محمد باقر الصدر». ولم يكن اختيارنا هذا عبثاً، بل كان له ما يُسوِّغه؛ ذلك أنَّ الثلاثة فقهاء ورُوَّاداً في الفكر الإسلامي، ومن أقطار

عدَّة (إيران، لبنان، العراق). وتُمثِّل أُطروحاتهم، على ما بينها من تفاوُت، الاتجاهات النظريَّة الأساسيَّة في مجال الفكر السياسي الشيعي المعاصر. وأغلبُ الظنِّ أنَّ الاجتهادات الأخرى في هذا المجال، لا بدَّ أن تنضوي من الناحية النظريَّة في خانة التماثُل، من حيث المُرتكزات الأساسيّة، مع أحد هذه الاتجاهات الثلاثة موضوع المعالجة.

لقد شهدت السنوات الأخيرة، إسهاماً في معالجة نظريَّات الحكم في الفِقه الشيعي[1]، تُرجم من الفارسيّة إلى العربيّة، وهو يعرض لِتسع نظريّات شيعيّة في الحكم دون خاتمة أو خُلاصة. ويستقي معظمها من النقاش الفقهيّ الشرعي الذي ينطوي عليه المشهد السياسي الإيراني، أو من المخزون الفقهي الشيعي في عُصور غابِرة. والنظريَّات التِسع هي:

1 ـ نظريّة السلطنة المشروعة.

2 ـ نظريّة ولاية الفُقهاء التعيينيَّة العامّة.

3 ـ ولاية شُورى مراجع التقليد العامَّة التعيينيَّة أو الولاية الشورَويَّة في مقابل الولاية الفرديّة.

4 ـ ولاية الفقهاء التعيينيَّة المُطلقة.

5 ـ الحكومة المشروطة بإذن الفُقهاء وإشرافهم.

6 ـ خلافة الأمّة وإشراف المرجعيّة.

7 ـ ولاية الفقيه الانتخابيّة المُقيَّدة.

8 ـ الحكومة الإسلاميّة المُنتخبة.

9 ـ نظريّة وكالة مالكي المُشاع الشخصيّين.

---

(1) «الشيخ محسن كديفر»: «نظريات الحكم في الفقه الشيعي/ بحوث في ولاية الفقيه»، (دار الجديد، بيروت، 2000م، ط1.

والحال، فإنَّ التصنيف الذي قام توزُّع هذه النظريّات على أساسه، يرتكِز إلى المنطق الاستدلالي الذي جرى اعتمادُه في بناء كلِّ نظريّة على حِدَة. في حين أنَّ تصنيفنا قام وِفقاً لمبدأ المشروعيَّة الذي تستند إليه النظريّة السياسيّة. وإذا ما استثنينا النظريّة الأولى من النظريّات التِسع المشار إليها، وهي نظرية السلطنة المشروعة التي تقوم على التقاسم الوظيفي بين الفقيه والسلطان؛ بحيث يختصُّ الأوّل بالمشروعيّات (القضاء، إقامة الحدود والأُمور الحسبيّة بصورة عامّة) ويختصُّ الثاني بالعُرفيّات (حماية دار الإسلام، وتدبير شؤون الأُمّة العامّة). فإنّ النظريّات الثماني الأخرى، فيما لو أُعيدَ تصنيفُها، تِبْعاً لمعيار المشروعيَّة، فإنها ستفضي في نهاية المطاف، إلى الاندراج في أحد الاتجاهات الأساسيَّة الثلاثة التي عالجنا نماذجها الأكثر تمثيلاً.

لذلك، إنَّ ما نفترضه أنَّه الاتجاهات الأساسيَّة المُعاصِرة في نظرياتّ السلطة، شكّل مُسوِّغاً لاختياراتنا المُشار إليها. إلى ذلك، فإنَّ مُقاربة الفِكر السياسي الديني، اقتضت من الناحية المنهجيّة، تحديداً واضحاً لمنهج المعالجة، فلا ننزلق إلى التبسيط المُخلِّ، الذي يرى في الأفكار مجرَّد انعكاس للبنيات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. أو يُحيلها إلى ظاهرة مُتعالية وساكنة، غير قابلة للفَهم والتحليل؛ لذلك لم نكتفِ بإيراد المنهج الذي نودّ استخدامه، بل خصّصنا فصلاً لإظهار الكيفيّة التي جرى بناء هذا المنهج بها، استناداً إلى إسهامات عديدة، من عوالم نظريَّة شتَّى ومُتباعدة. وقد أفضى بنا ذلك إلى حيث رمنا منذ البدء، إلى مرونة منهجيّة لا تُخِلُّ بالاتّساق والتراصف رغم تنوُّعها.

وكان ذلك أقرب إلى تركيب منظورات منهجيّة عدّة في سياق توليفي مشترك أطلقنا عليه اسم التعدُّدية المنهجيَّة أو المنهج التكاملي. وباختصار، فإنَّ ذلك قام على الدمج بين البُنيويّة والتاريخانيّة بما يسمح بمقاربة الفكر السياسي كبُنية نظريّة يُعبِّر عنها النص، وكسيرورة أخذت

في التشكُّل في إطار اجتماعيٍّ ـ تاريخيٍّ، وبالاستعانة بِرُزمة من المفاهيم المنهجيّة والنظريّة المُعاصرة، التي تساعد على توسيع أُفُق المعالجة.

وعلى هذا الأساس، فقد اقتضى ذلك فصلاً في التطوُّر الفقهي التاريخيِّ لإشكاليّة السلطة. وهو مضافاً إلى الفصل المنهجي، يُشكِّلان معاً الإطارَين: التاريخيِّ والمنهجيِّ لموضوع الفِكر السياسي الشيعي المُعاصِر، الذي عالجناه في فصول ثلاثة، خصَّصنا فصلاً لكل نموذج من النماذج الثلاثة التي تُمثِّل الاتجاهات الأساسيّة الكبرى.

وبذلك، فقد استقرّت «رسالتنا» على مُقدِّمة وخمسة فصول وخاتمة. وكنّا لا نُوفِّر حرصاً على أن نختم كلَّ فصل بخلاصة، بهدف ضبط النتائج، وتسهيلاً لربط حلقات الدراسة فيما بينها، على أمل أن يكون المسار العام للدراسة مُنسجماً بين المنهج وتطبيقاته، وبين المُقدِّمات والنتائج.

وبِالمُحصِّلة، لا بدَّ من الإشارة، إلى أن مُقاربتنا، قد استهدفت، على نَحوٍ أساس، مُعالجة المستوى النظري من إشكالية علاقة الدين بالسلطة في الفِكر السياسي الشيعي المُعاصر، فلم تأتِ على تطبيقات هذه الأفكار التي تجلّى بعضها في دولة شيعيّة مُعاصرة (إيران)، ولا على تَمظهرات بعضِها الآخر في تجارب سياسيَّة أو حزبيَّة. بل قصرنا البحث على الأُسُس النظريَّة كبناء مفهومي مركّب من مُرتكزات وتصوُّرات ووظائف، ينتصب في خِضمِّ العلاقة المُعقَّدة بين ثوابت العقيدة وتحوُّلات الواقع. ولم نرمِ، بحال من الأحوال، على مدى صفحات الدراسة، إلى إطلاق أحكام قِيميّة؛ إذ لم يكن هدف الدراسة، إظهار صدق أو خطأ هذه الرؤية أو تلك، بل كان هدفها الأبعد، هو محاولة الفهم، وهو هدف كفيل بدفع أوهام المُبالغة أو الادِّعاء. وقد استدعى ذلك أن نقوم بالتفكيك؛ حيث تكون الأفكار كُتلة متراصَّة صمَّاء. وأن

نقوم بالتركيب؛ حيث تكون الأفكار مُبعثَرة يعوزُها النّسَق ولا يحتويها بناء.

وحيث إنَّ المُقدِّمات، تكون في الأغلب، أقرب إلى السيرة الذاتيّة المُزدوِجة للبحث والباحث، فإنيّ لا أخفي أن اختياري للموضوع، قد وُلِد في الأصل، في خضمِّ اهتمامات غيرِ أكاديميّة. عِلماً أنّ نُدرة المُقاربات المُماثلة، في اللُّغة العربيَّة، قد شكَّلت مُحفِّزاً أكاديميّاً إضافياً على اختيار الموضوع[1].

فلا أقلَّ من القول فيه، إنَّه موضوع محايث لحياتنا، ولتوقنا أن نحياها كريمة؛ إذ في السلطة وعنها، سؤال لا ينفكُّ عن صلة صميمة بهذا المأزق الحضاري، الذي لا يكلُّ عن استدامة، ولا يحط رحالاً. بيدَ أنّي، على الأقل، خرجت من بحثي هذا، بغُنم لا أراه زهيداً، وقد بتُّ أكثر تَلمُّساً لمواضع قدمي، وأشدَّ إدراكاً لِنعمة التنوُّع، وأثقل إحساساً بوطأة التاريخ.

---

(1) لم أجد في المكتبة العربيّة من المراجع ما ينصرف إلى معالجة الفكر السياسي الشيعي المُعاصر، سوى كتب قليلة من أبرزها كتابٌ تُرجم من الفارسيّة إلى العربيّة، وهو كتاب: «نظريات الحكم في الفقه الشيعي/ بحوث في ولاية الفقيه»، «للشيخ محسن كديفر». وكتاب «الفقيه والدولة» «لفؤاد إبراهيم». نعم سنجد أبحاثاً جزئية متفرِّقة هنا وهناك. أو كتباً تعالج محطات تاريخية في الفكر الشيعي. بينما، وبموازاة ذلك، تعيش الساحة الفكريَّة في إيران ذُروة الغزارة والتنوُّع في إنتاج الفكر السياسي. إلاّ أنَّ ما يدعو إلى الأسف، عدم ترجمة ذلك الإنتاج إلى اللُّغة العربيّة.

الفصل الأوَّل

الإطار المنهجي:
المفاهيم النظريَّة
في دراسة الفِكر السياسي الديني

الفصل الأوَّل

الإطار المنهجي
المفاهيم النظريَّة في دراسة
الفكر السياسي الديني
نحو تعدُّدية منهجيَّة

أوَّلاً: مدخل إلى التعدُّديّة المنهجيَّة

لم تغادر المناهج طَورَها الإشكالي لدى الباحثين العرب مُذ أقبل هؤلاء على صَنْعة عِلْم الاجتماع، فقد تَتَلمَذ هؤلاء وفقاً لاتِّجاهات عِلم الاجتماع الغربي وإسهامات رُوّاده الكبار، ما أدَّى إلى تعميق أزمة المنهج في الدراسات السوسيولوجيّة العربيّة، وقبل ذلك، إنّ معالجة مناهج عِلم الاجتماع تبدو عسيرة، كما يَعتبر «ريمون بودون»!؛ لأنَّ هذا العلم قد عايش تاريخاً حافلاً أكثر من غيره من العلوم، ولأنَّ تنوُّع القضايا الاجتماعيّة «قد فسح المجال أمام مسائِل منهجيّة أكثر تشعُّباً من تلك التي لعلم الاقتصاد أو لعلم النفس»[1].

إنَّ تنوُّع القضايا الاجتماعيَّة واختلاف المجتمعات اختلافاً مُتفاوِتاً، يُشكِّل الركيزة الموضوعيَّة لأزمة المناهج السوسيولوجيَّة في مدى مُواءمتها وقُدرتها على الإنجاب المعرفي السليم، «لقد برهنت التجربة أنّه

(1) «ريمون بودون»: «مناهج علم الاجتماع»، ترجمة: «هالة شبؤون الحاج»، (منشورات عويدات، بيروت، 1988م، ط4، ص5).

من الصعب استعمال أدوات تحليل مُستورَدة من حضارة أخرى في بحوث محليَّة. وإنَّ الفقر النظري والعُقم اللذين يُميِّزان إنتاجنا الحاضر، إنَّما يعودان إلى علاقة السوسيولوجيِّين العرب بأدوات التحليل السوسيولوجي، أكثر مما يعودان إلى الأدوات نفسها؛ وبالفعل، فإنّ علاقتنا بالنظريّات الغربيَّة كأيَّة علاقة وضعيّة وبراغماتيَّة (ذرائعيّة)، لا يُمكن أن تُؤدّي إلى النتائج ذاتها التي توصَّلت إليها النظريَّات الغربيّة، وهي نتائج غير ملائمة لبيئتنا، كونها جُرِّدت من إطارها الاجتماعي والتاريخي، وانفصلت عن مسار تكوينها المَعرِفي (الإبستمولوجي)». فكلُّ النظريّات الغربيّة قد نتجت عن علاقتها بالعاملين التاليين: خصوصيَّة مجتمعاتها وقضاياها الاجتماعيَّة والتاريخيَّة من ناحية، والحقل المعرفي الذي نمت داخله، وطوَّرت قضاياها النظريّة المُحدّدة»[1].

إنّ الأمر في هذا السياق لم يقتصر على كَونِه تقليداً أو استعادة مذمومة، بل أفضى تِلقَائياً إلى تَعطيل النموِّ التاريخي للحَقل الإبستمولوجي الخاص بمُجتمعاتنا، فلم تكتمل عمليَّة بناء ملامِحه وعناصره، وبات بفعل الاختراق المفهومي، والمُصادرة المنهجيَّة الغربيَّن مأزقاً معَرِفياً بُنيويّاً يُعبِّر عن نفسه بصيغة قصور دائم وعشوائيّة منهجية بينة[2].

من هنا، يُمكن أن نتلمَّس بسهولة تلك الغَلبة المنهجيَّة للغرب في

---

(1) «علي الكنز»: «المسألة النظرية والسياسية لعمل الاجتماع العربي»، مجموعة من الكتاب تحت عنوان: «نحو علم اجتماع عربي/ علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة»، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989م، ط2، ص 100 ـ 101.

(2) انْظُر «حسن قبيسي» ـ على سبيل المثال ـ: «أن ليس في بلادنا منهج بحث ناجز جدير بهذا الاسم أو جدير بالدفاع عنه؛ إذ ليس في بلادنا هندسة فكريَّة بل حرتقة فكريَّة وحسب»! «الفكر العربي، إشكالية المنهج»، (بيروت، حزيران 1986، العدد الثاني والأربعون، السنة السابعة، ص78).

تُراثنا السوسيولوجي المعاصر، والتي تبدو شديدة التنويع والاختلاف. فيرصُد «الدكتور غالي شكري» أنَّ «بيننا من يرى قوانين الوعي تُولد في التقاليد، كما كان يقول «ميشال مونتاني» في القرن السادس عشر؛ ومنَّا من لا يرى في الذهنيَّة البدائيّة أباً أو جدّاً قديماً للذهنيَّة الحديثة؛ لأنّ العقل بُنية ذِهنيَّة مُرتبطة بالجغرافيا لا بالتاريخ، كما يقول «برهل» في بداية القرن الحالي؛ ولدينا من يعتقد بأنَّ الدين هو صاحب المفاهيم الأساسيَّة في حياة البشر، كما كان يقول «دوركهايم» في بداية القرن أيضاً، وهو الذي كان يُؤمن بأنَّ الشكل يتضمَّن جميع الأشياء، والطبقة الرفيعة تحتوي جميع الطبقات الأخرى، وأنَّ الوعي الجماعي هو أرقى أشكال الحياة النفسيّة، ذلك أنَّه وعي الوعي؛ وعندنا من يَنْظر إلى الثَّقافة باعتبارها مجموعة من المعاني والقِيَم والمقاييس التي يتميّز بها الأفراد في حالة تفاعُل مُتبادل ومجموعة المؤسَّسات التي تُموضِع وتُكيّف اجتماعياً، وتنقل هذه المعاني، كما كان يقول «سوروكين» غداة الحرب العالميّة الثانية؛ وفينا من يعتنق المقولات الماركسيّة من «لوكاكس» إلى «غولدمان»!، والمقولات التي تتقاطع مع الماركسيَّة من «كارل مانهايم» إلى «جورج غورفيتش».[1] وتِبعاً لذلك يُصبح يسيراً تعيين الموقع الأيديولوجي لأيِّ باحث استناداً إلى منهله المنهجي وعوْده المعرفي، اللَّذين يستلّ منهما مفاهيمه وأدواته النظريّة.

وقد زُجّ «ابن خلدون» نفسُه في هذا الخضمّ المنهجي، فأُخضع لقراءات شتَّى، وجرى إعمال المناهج المُختلفة على نصّه التراثي بهدف زحزحته عن هذا النسق الفكري أو ذاك، فبدا النصّ الخلدوني ماديّاً تارةً أو مثاليّاً تارةً ثانيةً، أو جدليّاً تارةً ثالثةً، فيما الهدف من وراء ذلك إقامة

(1) «د. غالي شكري»: «من الإشكاليّات المنهجيّة في الطريق إلى علم اجتماع المعرفة»، (مجموعة من الكتاب، «نحو علم اجتماع عربي». ص96.

علاقة تواصُليَّة بهدف الشرعَنَة أو التأصيل، لكن ذلك أفضى في أحيان كثيرة إلى ضرب خلدونيَّة النصِّ الخلدوني.

إنَّ إشكاليّة التقليد للمناهج الغربيَّة، والذهاب باتجاه الاستعارة الكُليَّة، يُؤدِّيان بنا إلى مُقاربة إشكاليَّات أخرى لا تقلُّ أهميَّة، حول علاقة العامِّ بالخاص في الحقل المعرفي؛ أي ما يتعلَّق بعموميَّة النظريَّة وخصوصيَّتها، وعلاقة المنهج بالأيديولوجيَّة، فيغدو من الضروري الاستدراك في هذا السياق، للقول إنَّ النقد لاستعارة المناهج الغربيّة يجب أن لا يَبلُغ حدّ الدعوة إلى إقامة قطيعة معرِفيَّة مع التجربة الغربيَّة، فذلك لن يعدو إلاَّ أن يكون وهماً ليس إليه سبيل، وسذاجة علميّة تقوم على عدم إدراك أهميّة وغنى التجربة والنتاج الغربيين، فضلاً عن أنَّ ذلك يتنافى مع حقائق الاجتماع الإنساني في لحظته المُعاصرة، وهو ذو أروقة ومساربَ واسِعة الانفتاح والتداخل. «إنَّنا من القائلين بأنّ مناهج العلم لا جنسيّة لها، ومن القائلين كذلك بجدليّة العامِ والخاص على الصعيدين النظري والتطبيقي، ومن القائلين بأن ليس كلّ ما يصدر عن الغرب هو عام، وليس مقدوراً على أيَّة كُشوف محليَّة أن تكون من الخاص. إنَّ التفرقة بين ما هو خاص وما هو عام، معيار نوعي لأصالة الحوار الحضَاري الخلاّق بين تجارب مختلف الشعوب، لا في الغرب وحده، بل أينما كان العلم والمجتمع. و إنَّ الاقتصار على الغرب وحده من زاوية الجغرافيا السياسيّة، والانفتاح غير المشروط على كل ما يُنجزه الغرب في ميادين العُلوم الاجتماعيّة، هما وجهان مُتلازِمان للإشكاليَّة المنهجيَّة التي تُحاصرنا، ذلك أنَّ ما يمكن أن يكون قانوناً عامّاً أو خُلاصات في المنهج، يختلف نوعاً عن القانون الخاص الذي تَشتَمل عليه نتائج المنهج، والقانون العام، أو قواعد المنهج، أو الجزء الذي يقبل التعميم من هذا المنهج، ليس في عصرنا المُعقَّد وليدَ تيّار أو اتِّجاه أو حقل أو مجال أو تقليد واحد محدَّد، وإنَّما هو قد يكون حَصاداً لمجموعة بالغة

التنوُّع من التجارب والحقول والتقاليد المَعرِفيَّة غير المُرتَبطة بوحدة الجغرافيا السياسيّة»[1].

إلى ذلك، يغدو مشروعاً التواصُل لا التقليد، والتناظُر لا التبعيّة، على أن يجري ذلك على أرضيّة تمييز العَام عن الخاص، والمُطابق عن المُفارِق، في إطار من الملاءمة المنهجيّة التأصيليّة كشرط لا بدَّ منه لأيِّ توازنٍ نقدي أو تواصلي. وهكذا نُلاحظ في السنوات الأخيرة حِرصاً نظريّاً ناشئاً على ابتكار منهجي خارج التبعيّة الصارمة للمنهجيَّات الغربيّة، أو في عمليَّات تَبْيِئَةٍ للمنهجيَّات والمفاهيم النظريَّة الغربية؛ أي إعادة تصنيعها بما ينسجم مع خُصوصيَّات الواقع المُجتمعي العربي ـ الإسلامي. هذا ما نَجده عند «برهان غليون» ـ على سبيل المثال ـ في مُعالجته لنقد السياسة وإشكاليَّات الدولة والدين[2]. وما نَجده على نحو بَيِّن وصريح عند «محمد عابد الجابري» في نقد العقل السياسي العربي[3]، فقد أخضع «الجابري» حشداً من المفاهيم الأساسيّة الغربيّة إلى التبيئة حسب تعبيره، فاستلهم اللاَّشعور السياسي من «ريجيس دوبريه»، والمخيال الاجتماعي من «بيير أنصار»، والمجال السياسي من «برتراند بادي»، وتداخل البُنى من «جورج لوكاتش»، ووحدة البُنيتين الفَوقيّة والتحتيّة من «موريس غودولييه»، والتعالي بالاحتجاج السياسي من «أيون بانو»، ومفهوم الراعي والرعيّة من «ميشال فوكو»، عائداً من ثم إلى «ابن خلدون» الذي يَعتبره مآله المنهجي، بينما المناهج الغربيّة التي أخضعها للتبيئة ليست إلاّ طريقاً له.

---

(1) د. «غالي شكري»: ص92 ـ 93.

(2) «برهان غليون»: «نقد السياسة/ الدولة والدين»، (المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، 1991م، ط1).

(3) «محمد عابد الجابري»: «العقل السياسي العربي/ محدداته وتجلياته»، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991م، ط1.)

وتجاوُزاً للمواطِن التي أخفق فيها «الجابري»، أو تلك التي نجح فيها في تبيئة المفاهيم الغربية، أي تأصيلها وشَرْعَنة توظيفها في السوسيولوجيا الإسلاميَّة ـ العربيّة[1]، نلاحظ أن «حيدر إبراهيم علي» يرصد تيَّاراً يُسميه تيَّار «المشروع الحضاري العربي الحديث»؛ حيث تتميَّز مدرسته بانفتاح نقدي على الفِكر الغربي على أساس وجود جانب إنساني عام يُمكن التفاعل معه دون اغتراب أو تبعيَّة، ومن منظور التفاعُل الخلّاق مع الآخر، سواءً الغرب أم الشرق، تعرَّفت هذه المدرسة على التيَّارات المُختلفة، مثل الوظيفيّة والماركسيّة وعِلم الاجتماع في أميركا اللاتينيّة، وحاولت اكتشاف الأدوات الصالحة التي تُمكِّنها من فهم وتغيير المجتمع العربي، وهي التي تُمثِّل النظريَّة أو المنهج بسبب المكان الذي أنتجه أو أفرزه، ولكن حسب صلاحيَّة وفعاليَّة هذا المنهج أو النظريَّة في تحليل الواقع، وهنا تختلف عن التيَّارات الأخرى التي ترفض النظريَّات والمناهج بسبب مَصدرها فقط[2].

إنَّ ما يهمُّنا في هذا المضمار هو ضرورة انتزاع المفاهيم النظريَّة من الإطار الإبستمولوجي الإسلامي ـ العربي، وطلوع الأدوات المنهجيَّة من الواقع السوسيولوجي الإسلامي ـ العربي، عند ذاك تتشكَّل الأرضيَّة التي يُمكن على أساسها هضم وتبيئة المفاهيم الواردة، وتجاوز المسافة البينيّة معها، ومن شأن ذلك أن يُسوِّغ التبيئة ويُشرعِنها دون تعسُّف.

استناداً إلى هذا المدخل، بات بإمكاننا أن نُشيد المفاهيم النظريّة

---

(1) انظُر: على سبيل المثال، «علي فياض»: «العقل السياسي ـ إشكاليات الاجتماع والمعرفة/ نموذج نقدي لفكر محمد عابد الجابري»، (رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في علم الاجتماع السياسي، الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية ـ الفرع الأول، بيروت 1992، ص12 ـ 51.

(2) «د. حيدر إبراهيم علي»: «علم الاجتماع والصراع الأيديولوجي في المجتمع العربي»، (مجموعة من الكتاب، تحت عنوان «نحو علم اجتماع عربي»! مصدر سابق، ص134.

والأدوات المنهجيَّة التي نبغي استخدامها في قراءة إشكاليَّات الدين والسلطة في الفِكر الإسلامي المُعاصِر، وبالضَّبط نظريَّات السلطة التي يحملها خطاب رُوَّاد إسلاميِّين مُعاصِرين، في طَورها المُكتمل أو في نُزوعها للاكتمال، أو بما هي نسق مفهومي عام؛ إنَّ تشييدنا لهذه المفاهيم النظريَّة والأدوات المنهجيَّة، سيقوم على أرضيّة رحبة وفسيحة من الناحية المعرِفيّة والمنهجيّة؛ إذ إنَّها ستنبني وِفقاً لتعدُّدية منهجيَّة تُراعي بالدرجة الأولى خُصوصيَّات الخِطاب الإسلامي، وبِمَعنى أعمّ خصوصيَّات الظاهرة الإسلاميّة المُعاصِرة، في إطار الاجتماع السياسي الإسلامي ـ العربي، وبما لا ينفكُّ عن فضائه المعرفي المُتميِّز، وفي الآن ذاته سنُشرِّع الباب على الاستفادة المنهجيّة من عِلم الاجتماع العام، نظريّاً وتقنيّاً، بما لا يُخلُّ بالخُصوصيَّة، ولا يَنزلق إلى إشكاليَّات الاغتراب وعدم المُواءَمة.

إذَنْ، سنسعى إلى تَراصُف منهجي لا تحول تعدديته دون اتساقه إيجابياً، بُغية توفير مَلاءةٍ منهجيّةٍ قادرةٍ على قراءة الرُؤية الإسلاميَّة المُعاصرة للسلطة في إطار واقع اجتماعي وسياسي شديد الالتباس والخُصوصيَّة في آن.

ثانياً: علاقة الفِكر بالأيديولوجيا (الإطار الإبّستمولوجي)

لقد تفاوت تعريف الأيديولوجيا تَفاوُتاً بعيداً، وتطوَّر المفهوم تطوُّراً مُكثَّفاً، ما دفعه إلى لُجّة من التحوُّلات والتراكمات المُتبايِنة، بِدءاً من ظهور لفظ (Ideology) في العام 1876م مع «ديستوت كونت تراسي»[1]، الذي كان ينتمي إلى وسط المُفكّرين الفرنسيِّين ذوي النزعة الأنوارية. إلاّ

---

(1) «ريجيس دوبريه»: «نقد العقل السياسي»، (ترجمة عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، 1986م، ط1، ص41).

أنّ اللّفظ الجديد الذي وُضِع للتعبير عن علم جديد هدفه فهم وتفسير مصدر الأفكار، ويحلَّ محلّ مُصْطَلَحَيْ (سيكولوجيا) أو (ميتافيزيقا) المُرْتَبِطَيْن بمفهوم ميتافيزيقي للروح، قد انزلق انزلاقاً دلاليّاً، فأخذ يعني مجموعة الأفكار والقِيَم والتطوُّرات التي يحملها شخص أو هيئة، والتي تتعلَّق بالمجتمع والتاريخ؛ وفي مرحلة أولى، أخذت الأيديولوجيا ـ عند الماركسيِّين الأوائل ـ معنى الوعي المغلوط أو المُشوَّه الذي تحمله طبقة مُعيَّنة حول القضايا المُتَعلِّقة بالمجتمع، وفي المرحلة الثانية، تَخلَّص اللَّفظ تدريجيّاً من شحنته القَدْحيَّة والسلبيّة التي ارتبطت باستعماله في إطار هذه المدرسة، ليكتسب فيما بعد معنى سوسيولوجياً مُحايداً، أي مجموعة الأفكار والقِيَم التي يحملها عامَّة الناس حول المجتمع.

وعلى وجه العُموم، فإنَّ تاريخ مُصطَلح الأيديولوجيا تاريخٌ مُضطرِبٌ؛ إذ ظلَّ منذ مولِده مَحطَّ صراع إبِستمولوجي وأيديولوجي حول دلالته ومدى مشروعيَّته في الإشارة إلى وقائع معينة. وقد شهد هذا اللَّفظ مئات التعريفات، ومحاولات التحديد التي يُمكن تصنيفها في أربع خانات رئيسيَّة: تعريفات نُشوئيَّة ـ تعريفات وظيفيَّة ـ تعريفات بُنيويَّة ـ تعريفات ماهَويَّة، وكُلُّها تعريفات يتجاذبها مَيْلان اثنان: إمَّا المَيْل إلى تقليص الظاهرة الأيديولوجيَّة لتقتصر على الظاهرة السياسيَّة، أو المَيْل إلى توسيعها لتشمَل كلَّ مظاهر الثقافة في المجتمع، فتصبح رديفةً للثقافة[1].

وعندما ذهب «عبد الله العروي» إلى الربط ما بين مفهوم الأيديولوجيا والفِكر الحديث، نافياً أن يكون للمفهوم جُذورٌ سابقةٌ على القرن الثامن عشر الغربي؛ لأنَّ فكر المرحلة السابقة لم يبدع مفهوم

(1) «محمد سبيلا»: «الأيديولوجيا نحو نظرة تكاملية»، (المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992م، ط1، ص32 ـ 33).

الأيديولوجيا لأنَّه لم يكن بحاجة إليه[1]، فقد كان يُشيِّد هذه النتيجة على التَحوُّل النوعي الذي أصاب الفكر الغربي في قُدْرته على تعليل أسبابٍ أخرى للاعتقاد الفردي والجماعي، لا تنحصر في خَلَلِ الاستدلالات المنطقيَّة أو الأسباب الغيبيَّة.

لطالما غلب على النظرة إلى الأيديولوجيا ولقضايا الأيديولوجيا أنَّها في الأغلب تعبيرٌ عن قناعات ذاتيَّة أكثر ممَّا هي تعبير عن حقائق موضوعيَّة، وهذا ما يجعلها قضايا غير قابلة للتكذيب والاختبار، فهي قضايا فارغة من المعنى أو هِيَ أشباهُ قضايا؛ لأنها قضايا ذاتيَّة أكثر ممَّا هي وصفيَّة أو موضوعيَّة. كما جرى اعتبارُ التفكير الأيديولوجي يقوم على غياب التميز بين الفِكر والواقع، أو بين الرغبة والواقع، والخَلط بين أحكام القِيمة وأحكام الواقع، أو حسب بعض التعريفات، فإنَّ الأيديولوجيا ليست إلاّ تفكيراً مُتشيِّئاً وغير جدي، ويتجلَّى هذا على مُستويين: بُنيوي وتاريخي، من حيث هي رؤية جزئية تعزل الأحداث والوقائع والأفكار عن سياقها الكُلِّي، ومن الناحية الزمنيَّة، من حيث إنَّها نظرة ثُبوتيَّة تنكُر التَطوُّر والتَغيُّر وتُجمِّد الصيرورة عند لحظةٍ مُعيَّنة[2].

في مُعالجَتنا هذه، سنميل لاستخدام معنى للأيديولوجيا على أنَّها «ظاهرة كُلِّية تطال مُستويات الوجود الاجتماعي كافَّة: المُستوى الاجتماعي والمُستوى السياسي والمُستوى السيكولوجي»[3]. وبهذا المعنى، فإنَّ الفكر الإسلامي الذي سنُخْضِعه للدراسة، هو فكر أيديولوجي؛ أي كُلِّي الاهتمامات والوظائف؛ وإذ سنتوجَّه بالضَّبط

---

(1) «عبد الله العروي»: «مفهوم الأيديولوجيا»، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1980م، ط1، ص11).

(2) أُنظُر: «محمد سبيلا»: «الأيديولوجيا نحو نظرة تكاملية»، (الصفحات 141 ـ 171 ـ 172 ـ 215 ـ 216).

(3) المصدر نفسه، ص220.

لدراسة نظريّات السلطة، فإنَّ المُستوى السياسي يأخذ موقعاً مِحْورياً، إلاَّ أنَّ إسلاميَّة الخطاب تفرض لصفة الكُلِّية معنى مُكثَّفاً، ذلك أنَّ المستوى السياسي في الفِكر الإسلامي ليس مُستقلاًّ بذاته، بل يقوم على اندغام مع المُستويات الأخرى، بما فيها الديني ـ العبادي. من هنا، سنُطلُّ على المضمون الأيديولوجي ـ بما هو اعتقاد ـ، ليس من موقع التعريف الماركسي أو التعريفات اللاَّحقة التي تقاطعت مع «كارل مانهايم»، أي على أساس أنَّ الأيديولوجيا هي الوعي الزائف أو الوعي الذي يُعبِّر عن مصالح طبقة ما، وهذا ما دَرَجت عليه أغلب الاستخدامات الإبِّستمولوجية التي اعتبرت الأيديولوجيا مُصطَلحاً للإشارة إلى أشكال التفكير والتعبير غير العلميَّة وغير الحياديَّة، وهي بهذا المعنى تُشكِّل نقيضاً للفكر العلمي.

إنّنا على العكس من ذلك، سنجُري استخدام الفكر الإسلامي بما هو تعبير عن أيديولوجيا دينيَّة، يندغم فيها المُعتقَد بالمعرفة والدين بالعقل، ذلك أن منهجيَّتنا ستنحو باتِّجاه تفسير الخطاب، وتحليل حمولته الأيديولوجية، وبناء معالمه النظرية، دون ضفة قِيَميّة هدفها كشف كذب الفكرة أو صدقها.

إنَّ علاقة الأيديولوجيا بإشكاليَّة السلطة، سترتبط حُكْماً بالمسألة الحيويَّة والأساسيّة لكلِّ سلطة سياسيَّة، وهي مسألة المشروعيَّة. «فالهمُّ الأساسي لكلِّ سلطة هو اكتساب المشروعيَّة»[1]. من هنا، إنَّ طريقة اكتساب المشروعيَّة شكلاً ومضموناً، ونُزوعَها الأحادي أو التعدُّدي، سيسمح لنا بالإمساك بمُرتَكَز جوهريٍّ لتصنيف نظريَّات السلطة واختلافها، ومدى انفتاحها على تأثيرات خارجيَّة من الواقع، أو من منظومات اعتقادية مُغايرة.

---

(1) «محمد سبيلا»: «الأيديولوجية نحو نظرة تكاملية»، ص57.

إنَّ مفهوم المشروعيَّة أو الشرعيَّة يتلازم بالإجمال مع القبول الطوعي للمحكومين بالسلطة الحاكِمة، «ويتحقَّق عادة عند التطابق بين إدراكات النخبة الحاكمة لنفسها، وتقدير غالبية المجتمع لها، وفي تَوافُق عامٍّ مع القِيَم والمصالح الأساسيَّة للمجتمع وبما يحفظ تَماسُكه»[1]. ولا يبعد عن هذا التعريف، ما يقوله «موريس دوفرجييه»! من «أنَّ شرعيَّة السلطة ليست سوى كونها مُعترَفاً بها بمثابة سلطة من قِبَل أعضاء الجماعة، أو على الأقل من قِبَل أغلبيَّتهم. تكون السلطة شرعيَّة عندما يكون ثمَّة إجماع ضِمنيٌّ حولها فيما يتعلَّق بمشروعيتَّها. والسلطة غير الشرعيَّة لا تعود سلطة، فهي ليست سوى قدرة، وأيضاً بالقدر الذي تُطاع فيه. إنّ ما نُسميِّه أحياناً أُسُس الشرعية ـ التقاليد، الريادة، القانون ـ ليس عَقْلَنة أو تبريرات. والأساس الوحيد، والمصدر الوحيد لشرعيَّة سلطة معيّنة، هو أنَّها مطابِقة لصورة المشروعيَّة التي يُحدِّدها نظام القِيَم والمعايير الخاص بالجماعة التي تُمارَس فيها، وأن ثمَّة إجماعاً ضمنيّاً داخل هذه الجماعة حول هذه الصورة. من المتفق عليه، أن أغلب الجماعات تُشيِّد في المطلق نظام شرعيَّتها، مُؤكِّدة أنّ أيّ سلطة، في أيِّ مكان وزمان، يجب أن تأتي من اللَّه (أو الشعب، أو الدم المَلَكي، أو شيء آخر)»[2].

وعلى غرار «دوفرجييه»، يُقيم «د. ناصيف نصار» تلازُماً بين السلطة والشرعيّة، وفي حال انفكاكهما تتحوَّل السلطة إلى سيطرة. فيقول: «إن صفة الشرعيّة صفة من صفات ماهيَّة السلطة. فالسلطة لا تكون سلطة بمعناها الحقيقي إذا كانت فاقدة للشرعيَّة، والشرعيَّة لا تُضافُ كصفة مُمكنة، بل تتميَّز كصفة مُلازِمة لها. بعبارة أخرى، لا سند من الناحية

---

(1) «Robert. M. Maciver»: **«The web of Government»**, (New york, Macmillan company, 1974, p.4).

(2) «موريس دوفرجيه»: «علم الإجتماع السياسي»، (ترجمة «د. سليم حداد»، المدرسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1991م، ط1، ص133).

المبدئيَّة للتميز بين سلطة شرعيَّة وسلطة غير شرعيّة. فكلُّ سلطة، بما هي سلطة علاقة شرعيَّة. والتأكيد على كونِها شرعيَّة عبارة عن تحصيل حاصل، له وظيفة توضيحيَّة أو جداليَّة. وهذا يعني أنَّ عبارة سلطة غير شرعيَّة عبارة مُتناقِضة. فإذا كانت السلطة سُلْطة، كانت بالفعل نفسه شرعيَّة، وانقضى إمكان وصفها بِغَير الشرعيَّة. وإذا كانت غير شرعيَّة، فإنَّها ليست سُلْطة، بَلْ هي سيطرة بِشكل أو بآخر»[1].

أمّا من زاوية مُكوِّنات الشرعيَّة السياسيَّة، فإنَّها تكشِف عن صِلة الشرعيَّة بالأيديولوجيّة؛ إذ يُعدِّد «ديفيد إيستون»[2] ثلاثة مُكوِّنات وهي:

ظاهرة الكاريزما الشخصيّة، والأيديولوجيا، (بما تعنيه من منظومة المعايير والمُعتقدات والمشاعر السياسيَّة السائدة في مجتمع ما، وفي فترة زمنية معينة). أمَّا المُكوِّن الثالث فهو الشرعيَّة البُنيويَّة؛ أي ما يتعلَّق بدور المؤسَّسات. بينما يُركِّز «ماكس فيبر»، في علم اجتماع السياسة أو بالأصحّ علم اجتماع السيطرة، على أنّه «ليس هناك نسق للسلطة يُمكن أن يبقى ثابتاً إذا كان يعتمد فقط على القهر الفيزيقي أو مُجرَّد النفعيَّة «Expediency»، فالقوَّة تُطاعُ فقط حينما يجد الناس أسباباً مشروعة لطاعتها، ويُعرِّف «فيبر» السلطة بأنَّها القوَّة التي تُمارَس بشرعيّة. كما يميِّز باختصار بين ثلاثة نماذج في أنساق المعتقدات تُضفي الشرعيَّة على علاقات السيطرة هي: المعتقدات القانونيَّة والتقليديَّة والمُلهمة، وتعتمد السلطة القانونية على إيمان بشرعيّة القواعد غير الشخصيَّة وعلى إجراءات سنِّ وتطبيق القواعد، وعلى النقيض، فإنّ صِيَغ السلطة التقليديَّة تقوم على العادة والاعتقاد في شرعيَّة الممارسات المِعياريّة والمقدّسات، أمّا

(1) «ناصيف نصّار»: «منطق السلطة/ مدخل إلى فلسفة الأمر»، (دار أمواج، بيروت، 1995م، ط1، ص13 ـ 14).

(2) انُظر: «تامر كامل محمد»: «إشكاليّتا الشرعيّة والمشاركة وحقوق الإنسان في الوطن العربي»، (مجلة المستقبل العربي، بيروت، 1/ 2000م، العدد 251، ص113.

النمط الثالث، فهو السلطة المُلهَمة والتي تتميَّز بعدم ثباتها واستقرارها وديناميكيتها؛ حيث تتميَّز السلطة المُلهمة بالطاعة لا للقواعد أو التقاليد، بل لشخص له نوعٌ من القداسة والبطولة أو بعض الخِصال النادرة، وبينما تَنطوي السلطة القانونيَّة والتقليديَّة على الاستقرار واستمراريَّة العلاقات، فإنَّ السلطة المُلهَمة (الخالصِة)، ذاتُ حياة قصيرة، فبموت القائد المُلهَم تَفقد الحركة الاجتماعية مَصدَرها الأساسيّ في السلطة»[1].

إلاَّ أنه من الخطأ التعاطي مع مفهوم الشرعية بوصفه دوغما ثابتة وكُلِّية، قابلة للاحتساب والقياس، وهو بهذا المعنى يختلف عن المعيار القانوني الذي يُشكِّل بُعداً من أبعاد المشروعيَّة. وبسبب من تطوُّر الواقع المجتمعي المعاصر، فإنَّ السمَة التنوُّعيَّة للمجتمعات تجعل من مفهوم الشرعيَّة عرضة للمراجعة المستمرَّة، وبالتالي، لا بدَّ من بروز كُتَل اجتماعيَّة أو سياسيَّة داخل كلِّ مجتمع، تأخذ مَوقفاً نقديّاً من معايير المشروعيَّة المعتَمَدة، إلا أنَّ هذا لا يُخِلّ بالمصداقية العامَّة للمشروعيَّة ما دامت تتوافق مع القِيَم السائدة في المجتمع، ومع رضى أغلبيَّة المحكومين.

وفي الواقع العربي ـ الإسلامي، تأرجَحَ مفهوم المشروعيَّة في مرحلة ما بَعد تأسيس الدولة الوطنيَّة (القُطْرِية)، بين التحديث والتحرير، وَقَد لعبت الأيديولوجيا دوراً في تسويغ المشروعيَّة، إلاَّ أنَّ دور الأيديولوجيا الذي ساد في الخمسينات والسبعينات[2] مع الأنظمة التقدُّميَّة، نَحَى باتِّجاه الضُمور والتآكل ضِمن تحوُّلات مُعقدة عاشها الواقع العربي.

---

(1) «براين تيرنر»: «علم الاجتماع والإسلام»، (دراسة نقدية لفكر «ماكس فيبر»، ترجمة «الدكتور أبو بكر أحمد باقادر»، دار العلم، بيروت، 1987م، ط1، ص42 ـ 43).

(2) «Michael c. Hudson»: **«Arab politics: The search for legitimacy»**, (New Haven, yale university press, 1997, pp17-18).

على أيِّ حال، إنَّ التعريفات السابقة التي أوردناها حول شرعية السلطة، تلتقي كُلُّها على اعتبار قبول المحكومين الطوعي بالسلطة معياراً للمشروعيَّة. إلاّ أنّ ما يجعل السلطة مقبولة عند المحكومين، لا بدَّ من أن يستند في نِهاية المطاف إلى نظام المعايير والقِيَم الخاصِّ بالجماعة، بحسب «ديفرجييه»، أو بالاستناد إلى الأيديولوجيا السائدة بحسب «إيستون»، أو وِفقاً لنسق المعتقدات على اختلافه (القانوني والتقليدي والمُلهَم) بحسب «فيبر». لذا، وعلى نحو أخصَّ، فإنَّ السلطة عندما تكون دينيَّة، فإنَّها تغدو أكثر من غيرها من أنواع السلطة، التِصاقاً بالبُعد الأيديولوجي، واتكاءً على منَظومة المعايير الدينيَّة. حتى في حال الاستناد إلى أشكال مُركَّبة من الشرعيَّة، كالشرعيَّة الدينيَّة ـ الشعبيَّة، فإنَّ إدخال الشرعيَّة في نِطاق السلطة الدينيَّة لا بدَّ من أن يستند، في نهاية المطاف، إلى تسويغ ديني.

لقد نُوقِشت علاقة الدين بالأيديولوجيا من قِبَل عدد من السوسيولوجيِّين، وبقي الموضوع خِلافيّاً، باعتبار أنّ الدين قِوامه المُقدَّس ومصدره التعالي، وهو يُشكِّل وعياً كونياً ورُؤية للعالم يتخطّى فيها الاعتقاد حدود المعرفة. بينما سمَّى البعض الأيديولوجيات بأنَّها ديانات المُحايَثَة، وهي محدودة بحدود العقل، والتعبير لـ «موريس دوفرجييه» في كتابه «العلوم السياسية»! في حين ميَّز «فيبر» وأتباعه بين أشكالُ الوعي الديني، من حيث هي أشكال للوعي الاجتماعي، ورأى «بورديو» أن تصوُّر «ماكس فيبر» عن الدين يُمكِّن من الخروج من البديل التبسيطي الذي يُقِيم تعارُضاً بين وهم الاستقلال المُطَلق للخطاب الديني، وبين النظرة الاختزالية التي تجعله انعِكاساً مباشراً للبُنيات الاجتماعيَّة[1] (وهذا ما سنعالجه لاحقاً).

---

(1) في معالجة هؤلاء السوسيولوجيين، أُنظُر: «محمد سبيلا»: «الأيديولوجيا نحو نظرة تكاملية»، ص193.

إلاَّ أنَّ البعض (نصر حامد أبو زيد مثلاً)، حاول أن يُحدِّد «الآليَّات الذهنيَّة الكبرى» التي تُؤدِّي إلى تحويل الخطاب الديني إلى خطاب أيديولوجي، والتي يُمكِن اختصار أبرزها على النحو التالي:

1 ـ التركيز على المعاملات إلى جانب العِبادات.

2 ـ التوحيد بين الفِكر والدين.

3 ـ التفسير الاختزالي للظواهر بردِّها كُلِّها إلى مبدأ واحد.

4 ـ الاعتماد على سلطة السَّلَف والتراث، وتقليص المسافة بين النُصوص الأساسيَّة والنُصوص الثانويَّة.

5 ـ اليقين الذهني والحسم الفِكري «القَطْعي».

6 ـ إغفال البُعد التاريخي، وتحويل الحقائق النسبيَّة والتاريخيَّة إلى حقائق أبديَّة[1].

ويبدو أنَّ هناك أهميَّة استثنائيَّة تكمُن في منهج الباحث الأميركي من أصل بولوني «ميلتون روكيتش»، الذي قضى رَدْحاً طويلاً من الزمن يدرس آليَّات عمل الأيديولوجيا كاعتقاد، وهو يُلقي إضاءات قيِّمة على دراسة الشُّحنة الاعتقاديَّة التي يحملها الخطاب، فقد درس «روكيتش» الصلابة والتكلُّس الذهني، ثم انتقل إلى مفهوم تشيُّؤ التفكير ليستقرَّ أخيراً على دراسة (الدوغماتيَّة) دراسة شكلانيَّة خالصة؛ أي دراسة طريقة أداء المنظومات الأيديولوجيَّة من زاوية بُنَاها لا من زاوية مضامينها، ولذلك، فإنّ نتائج دراساته تطال كلَّ منظومات المُعتقدات الأيديولوجيَّة، سواء كانت علميَّة أو فنيَّة أو دينيَّة أو فلسفيَّة أو أخلاقيّة أو غيرها، من حيث أنها مُعتقَد لا من حيث هي موضوع أيديولوجي ذو مضمون مُحدِّد،

(1) «نصر حامد أبو زيد»: «الخطاب الديني المعاصر ومنطلقاته الفكريَّة»، (القاهرة، مجلة «قضايا فكريَّة»، تشرين الأول 1989).

ويعتبر «روكيتش» كلَّ مُعتَقد جزءاً من نَسَق أو منظومة عقيديَّة، وليس مُعتقَداً منعزلاً، ومجموع المعتقدات تُشكِّل منظومة معتقديَّة، ولكن بما أنَّ لكلِّ مُعتقَدٍ وجهاً إيجابيّاً وآخر سلبيّاً، فإنَّ منظومة المعتقدات لا تكتمل إلاَّ بإزاء منظومة اللاَّمعتقَدات؛ حيث يُشكِّلان معاً منظومة المعتقدات ـ اللاَّمعتقدات، وهي منظومة هامة تتراوح بين الانغلاق والانفتاح، وتتحدَّد من خلال ثلاث قضايا:

أ ـ إنَّها تَنَطُّحٌ معرفيٌّ (مُنغِلق قليلاً أو كثيراً) من المعتقدات ومن اللاَّمعتقدات التي لدينا عن الواقع.

ب ـ إنَّها مُنتظمة حول مدار مركزي من المعتقدات ذات الأهميَّة المُطلقة، تليها وترتبط بها معتقدات مُشتقَّة أو تابعة.

ج ـ إنَّها تُولِّد سلسلة من أشكال التسامح وعدم التسامح مع الآخر.

كلُّ منظومة أيديولوجيَّة تقتضي حدّاً أدنى من الانغلاق على الذات تجاه الواقع المُتحرِّك، وتجاه المنظومات الأخرى. فالمَيْل الطبيعي لكلِّ منظومة هو مَيْل إلى الانغلاق والاجترار وتوليد الأرثوذكسيَّة تلقائيّاً، كما أنَّها عندما تتحوَّل إلى أداة سلطة وتحكم، فإنَّها تُولِّد بيروقراطيَّة صلبة تتولَّى مهامَّ حراسة المنظومة من أشكال الانفتاح والتسامح؛ لأنَّ الانفتاح على ديناميَّة الواقع يُؤدِّي إلى دخول وقائع جديدة يكون لها وَقعٌ تفجيريٌّ على بُنية النظريّة، مثلما أنّ الانفتاح على منظومات أخرى يكون بمثابة إقحام أو إدخال عناصر جديدة (مقولات، مفاهيم، رُؤى)، يكون لها بدورها وَقعٌ تفجيريٌّ على النظريَّة. وغالباً ما تُمارِس البيروقراطيَّة الأيديولوجيّة التي يُوكَل إليها أمر حراسة المنظومة من اعتداءات الواقع المتطوِّر، أو ضدَّ تسلُّط الأجهزة المفاهيميَّة المُستَقَاة من منظومات عقيديَّة أخرى، غالبا ما تُمارِس سلطتها باسم الحفاظ على نقاوة وطهارة وأصوليَّة المعتقد.

وقد وضع «روكيتش» خمس قواعد هي بمثابة سُلَّم متدرِّج لقياس درجة دوغماتيَّة وانغلاق منظومة مُعتقَديَّة ما، وهذه القواعد تُحدِّد التناسب الطَّردي بين درجة دوغماتيَّة المنظومة ومجموعة عناصر هي:

ـ العزل الصارِم بين منظومة المعتَقَدات ومنظومة اللاَّمعتقدات.

ـ رفع حِدَّة الفَرْق بين منظومة المعتقدات ومنظومة اللاَّمعتقدات.

ـ التقليل من التمييز بين منظومة اللاَّمعتقدات.

ـ قوَّة تبعيَّة المعتقدات المُحيطيّة للمعتقدات المركزيَّة.

ـ التقليل من شأنِ (الهنا) و (الآن) لحساب بُؤرة زمنية في الماضي والمستقبل[1].

ما نُلاحِظه أن نظريَّة «روكيتش» تقوم على ثنائيَّات عديدة يُمكن من خلالها التِماس طبيعة الأيديولوجيا كاعتقاد وقياس مدى دوغماتيَّتها، انغلاقها وانفتاحها. فهناك المعتقدات/ اللامعتقدات، المركزية/ الانشقاق والتفريع، الحاضر/ الزمن المؤمثل ماضياً ومستقبلاً؛ وهناك بيروقراطيّة تتولّى إنتاج وحراسة المنظومة الأيديولوجيَّة، وهي تتولّى «تصفيح الأيديولوجيا» ضِدَّ التجربة ومُحَدثات الواقع، وضِدَّ المنظومات الأيديولوجيَّة الأخرى، وهذه «البُنية الإسمنتيَّة» هي ما تحوّل (حسب روكيتش) كلَّ أيديولوجيا ـ حتى لو كانت وضعيَّة ـ دنيويَّة وعلمانيَّة إلى ما يُشبِه البنية الدينيَّة.

تعليقاً على ما وَرَد، ونِقاشاً له، نستخلص ما يلي:

1 ـ بادِئ ذي بِدء، لا بدَّ من تمييز الفِكر الإسلامي ـ موضوع

---

(1) هذا ملخص مُكَّثف لأفكار «روكيش» التي وردت عند «محمد سبيلا»، نقلا عن:
«Deconchy Jean - Pierre»:(Milton Rokeach et la notion de dogmatisme, in Archives. de la sociologie des religions, 1970, pp. 10-11).

دراستنا ـ. فهو فِكر ديني مُكثَّف في بُنيته، وتَتَماهى فيه المستويات، وإذ سنعالجُه كفِكر سياسي؛ أي في تنظيره لمفهوم خاصّ للسلطة، ونَازِعاً بِدَأب لتحقيقها، فإنَّنا سنجد أنَّ السياسة مُتَماهِية مع المستويات الأخرى: الثقافيّة، العقائديّة، العباديّة وغيرها. وهذا فكر يستند إلى جذر مرجعيٍّ هو النصُّ الديني قُرآنياً ونبوياً وإمامياً، وفي الآن ذاته، هو فكِر واقعيٌّ أي غارق في التنظير لاشتِباكه مع الواقع، وهو لهذا خطابٌ اجتماعي، أي لديه وَعيُه الاجتماعي الخاص، الذي يُؤدِّي بالضَّبط إلى تَجسير العلاقة بينَ مرجِعيّة النصِّ الديني وبين دِينامية الواقع وتجدُّد حوادثه؛ إنَّ معادلة النصِّ والواقع هي القاعدة المعرِفيَّة والسياسيَّة التي يقوم عليها الفِكر الإسلامي. من هنا، إنَّ الفكر الإسلامي عندما يَتَمظْهَر على صورةَ وعيٍ اجتماعي فإنَّه ليس نِتاجاً مُطابقاً له، وليس شكلاً من أشكاله بالضرورة، وإنَّ ثبات المَرجِعيَّة المَعرِفيّة للنصِّ ورُسوخها يجعلها في موقع الغَلَبة والاستيعاب لِسمَةَ التَغيُّر التي تُشكِّل جوهر الوقائع الاجتماعية. لذا يَتَبلور الوعي الاجتماعي الذي يعكسه الفكر الإسلامي، كنتيجة وليس كسَبَب، كتعبير وليس كمُحدِّد، كتفاعل لمعادلة النصِّ والواقع، لكنَّه ليس المعادلة نفسَها. باختصار، إنَّه سطح هذه المعادلة وليس قاعَهَا.

2 ـ إنَّ أغلب تعريفات الأيديولوجيا وتَحديداتها المفهوميَّة نَزَعت باتِّجاه تكذيب الأيديولوجيا وتقديمها كنقيض للعِلْم والموضوعية، أو في أحسن الحالات، هي تعبير عن مصالح طبقة أو فئة ما. في المُحصِّلة، تبدو الأيديولوجيا عاجزة عن كشف «الحقيقي»، وقاصرة عن إنتاج معرفة موضوعيَّة أو علميَّة أو واقعيَّة. السؤال: ماذا لو توفَّرت هذه القدرة في منظومة مُعتَقَديَّة ما؟ قد يكون الجواب السهل هو عدم انطباقها مع الأيديولوجيا، أي حينئذٍ ستكون هذه المنظومة غير أيديولوجيَّة. وربما هذا ما يُسوِّغ للبعض القول: «إنَّ المعرفة الحقَّة بالواقع الاجتماعي لا

تَتأتّى للمنغمسين في الصراعات السياسيَّة اليوميَّة، بل تكون في متناول هؤلاء الذين يتَّخذون مركز ملاحظة خارج المعترك يمكّنهم من الحصول زاوية نظر شموليَّة، وهذا الموقع الممتاز والمُتميِّز هو موقع المثقَّفين اللاَّمنتمين الذين يستطيعون، بفضل وعيهم المتميِّز والمتحرِّر من الارتباطات، توفير معرفة حقيقيَّة بالواقع الاجتماعي والتاريخي، وكذلك بقدرتهم على الانتقال من منظور إلى منظور آخر بنقد الأيديولوجيَّات السياسيَّة واحدة من منظور الأخرى، والانتهاء إلى نوع من التركيب بين المنظورات (Synthese de perspectives). إلاَّ أنَّ هذه النظريَّة حول الدور المعرفي المتميِّز للمثقَّفين تعرَّضت للعديد من الانتقادات، بالإضافة إلى كونها تناقض الانشراط الاجتماعي للمعرفة[1].

إنَّ التركيب بين المنظورات على أهميَّته وتَشابُهه مع التعدُّديَّة المنهجيَّة، ليس في حقيقته إلاَّ شكلاً من أشكال الأيديولوجيا أيضاً؛ لذا، فرغم الحديث والمطالبة بأن تكون العلوم الإنسانيَّة، كعلم الاجتماع والاقتصاد والسياسة مثلاً، مُتجرِّدة من الانحياز الأيديولوجي، فإنَّ المشتغلين بهذه العلوم يُؤكِّدون استحالة ذلك. إذ يقول أحد الأساتذة ـ حسب خبرته ـ: «إنَّ هذه العلوم في البيئة الجامعيَّة الحديثة هي علوم (عقائديَّة)، فالدعوة للتجرُّد لا يُمكن الاعتراض عليها نظريَّاً، لكن في التطبيق فإن الواقع أكثر إشكاليَّة بكثير، ذلك أنَّه ما من أحد ابتكر طريقة لفصل الباحث عن ظروف الحياة، وعن حقيقة انشباكه (واعياً أو لا واعياً)، في طبقة، في طقم من المعتقدات، وفي منزلة اجتماعية، أو عن مُجرَّد فاعليَّة كونه عضواً في المجتمع»[2].

---

(1) أنظُر: «محمد سبيلا»: «الأيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية»، ص 48.

(2) «د. حيدر إبراهيم علي»: «علم الاجتماع والصراع الأيديولوجي في المجتمع العربي»، (مجموعة من الكتاب، تحت عنوان: «نحو علم اجتماع عربي/ علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة». ص 110.

ما نودُّ أن نخلُص إليه، هو التأكيد على وهم القول بإمكانيَّة إنتاج مفاهيم نظريَّة ذات حياد مُطلَق، إذ كلُّ مفهوم لا بدَّ من أن يستند إلى تميُّز ما يعكس ماهيَّته، وهذا التميُّز أو التحدُّد لا بدَّ من أن يكون نقديّاً للمفاهيم المقابِلة، وإذا لم يكُن كذلك فلا معنى لتميُّزه الماهَوِي. وهذا البُعد النقدي هو بحدٍّ ذاته تميُّز ما، إلا أنَّ وهم الحياديَّة في المنظومات المعتقديَّة لا يعني تناقضاً مع الموضوعيَّة بالضرورة، ولا تقابلاً مع الصفة العلميَّة. لذا نرى خطأ الافتراض أنَّ كلَّ أيديولوجيا ستكون محكومة حتماً بالعجز عن كشف «الحقيقي»، فالموضوعيَّة ليست نقيضاً مُوازياً للالتزام الأيديولوجي؛ إذ تُعرَّف بأنّها «حالة التصوُّر الذهني، وقد تَمثَّل داخل صيغة معيَّنة تجعله في متناول إدراكات الآخرين.. الموضوعيَّة كمفهوم معرفي هي ضمان صحة كلِّ علم، فهي تؤسِّس كلَّ معرفة علميَّة خارج تغييرات أحاسيسنا وتخيُّلاتنا الفرديّة، فتجعل المعلوم مُجرَّداً مُقاماً على قوانين ثابتة مُعترف بصلاحيَّتها من طرف الجميع»[1]، وإن يكُن من المبالغة الفعليَّة أن نفترض إجماعاً على المعارف والمفاهيم النظريَّة والعلوم الإنسانيَّة.

3 ـ نُلاحظ في القواعد التي حدَّدها «نصر حامد أبو زيد» كآليّات ذهنيّة تُؤدِّي إلى تحويل الخطاب الديني إلى خطاب أَيديولوجي، افتراضه الأَوَّلي أنَّ الخطاب الديني هو خطاب طُقْسيّ ـ عبادي بحت، ذلك أنَّ التركيز على المعاملات إلى جانب العبادات يُفضي إلى أَدْلَجَة الخطاب الديني، فيما أنَّ العلاقة بينهما مُتلازمة في بُنية النصِّ الإسلامي، وعندما يُشير إلى تفسير الظواهر كُلِّها بردِّها إلى مبدأ أول أو علَّة أُولى تستوي في

(1) «يوسف الصديق»: «المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة»، (الدار العربية للكتاب، تونس ـ ليبيا، ط2، ص153 ـ 154.

ذلك الظواهر الاجتماعية أو الطبيعية[1]، فلا يبدو أنَّه يُطلُّ على الموضوع من زاوية النقاش الفلسفي الوجودي فقط والذي يصحُّ معه ردُّ الموجودات والظواهر إلى علة أولى هي مصدر الوجود، بل يثيره بدرجة أولى من زاوية سوسيولوجية فيما يتعلَّق بالظواهر الاجتماعية، ومن زاوية علميَّة فيما يتعلَّق بالظواهر الطبيعية؛ أي بمعنى آخر تصبح العِلَّة الأولى بوصفها مُفسِّراً لهذه الظواهر، لاغية للمبادئ والقوانين والمسببات في حركة الحياة.

ولو أنَّ الكاتب تسنَّى له أن يُعمِّم دائرة اطِّلاعه على نماذج أخرى من الفكر الديني، لأدرك أن هذا الخطاب متفاوت في درجة موضوعيَّته وعلميَّته، وهذا أمر طبيعي في قضايا الفكر واجتهاداته، ذلك أنَّ إسهامات الشهيد: «محمد باقر الصدر» في صياغة السنُن التاريخية، والشهيد «مرتضى مطهري» في فلسفة التاريخ (على سبيل المثال)، ستكشف حتماً عن نموذج آخر من الفكر الديني أكثر صرامة وموضوعيَّة، وأكثر علميَّة أيضاً، من زاوية الهواجس التي يثيرها «نصر حامد أبو زيد»، حيث أنَّ مقولة «المحتوى الداخلي للإنسان»، كقاعدة لحركة التاريخ، ومقولة «الجدل الإنساني الداخلي» الذي تنتهي إليه تناقضات الواقع الإجتماعي والسياسي عند «الشهيد الصدر»، وكذلك مقولة «أصالة الفرد والمجتمع معاً»؛ أي أصالة الذات والبُنْية في آن، وفق الاستخدام الأكاديمي المعاصر، مع احتساب العناصر الكُلِّية المتعدِّدة والمُتواصلة في التحكُّم في حركة المجتمع عند «العلامة المطهري». إنَّ هذه المقولات التي يستوحيها (الصدر والمطهري) من النصِّ القرآني المقدَّس، تجعل من حركة التاريخ مجتمعاً وسياسة واقتصاداً موضوعاً

(1) «نصر حامد أبو زيد»: «نقد الخطاب الديني»، سينا للنشر، القاهرة، 1994م، ط2، ص81 ـ 82).

قابلاً للعَقْلَنة. . وتستولد وعياً تاريخيّاً علميّاً يقوم على مبادئ وقوانين قادرة على تفسير الحاضر[1]، ورسم مسارات مُفترضة لحركة المجتمعات.

من هنا، علينا أن نلتقط التمايُزات التي يتَّسم بها الفكر الإسلامي، والكامنة في تفاوُت محاولات عَقْلَنَة الفكر السياسي والاجتماعي. وتبدو هذه المحاولات أكثر ما تتكشَّف في مفهوم السلطة ومقاربات علاقة الدين بالدولة. ذلك أنَّ هذا المستوى يُمثِّل وعياً أعلى، يتضمَّن في تلافيفه كلَّ أشكال الوعي الأخرى. أما إسهام «روكيتش» القَيِّم في دراسة الخطاب الأيديولوجي دراسة شكلانيّة خالصة، فسيبدو مفيداً، إلاَّ أنَّه في جانب آخر سيظهر عاجزاً عن دراسة الظاهرة الأيديولوجيَّة كصيرورة مُتجدِّدة. فقد افترض «روكيتش» أن دينياميَّة التاريخ واختراقات المنظومات الاعتقادية الأخرى ستؤدِّيان بالظاهرة إلى التفجير، لكن ماذا حول آليَّات تجديد الأيديولوجيَّة لذاتها؟ وكيف يتيسَّر للمنظومة المعتقديَّة أن تُوفِّق بين أصولها ومرجعيَّاتها، وبين تراكم التاريخ وتجدُّد حوادثه؟ وكيف تصنع حداثتها؟ وكيف تواجه الحداثات الأخرى؟

إنَّ دراستنا للفكر السياسي الإسلامي، بوصفه تعبيراً عن بُنية دينيَّة في مواجهة وقائع مُتغيِّرة، كتاريخ حيٍّ ومنظومات معتَقَديَّة أخرى، في موقع التقابُل أو التناقُض معها في ظلِّ توازنات مُختلَّة واغتراب مجتمعي وحضاري راسخ، لن تستقيم من غير إدراك لخصوصيَّات هذا الفكر، وستكون المحاولة عاجزة عن تقديم إجابات وافية عن الأسئلة الإشكاليَّة التي أشرنا إليها، ما لم تستند إلى المحدِّدات الإبستمولوجيَّة والسوسيولوجية الخاصة بهذا الخطاب. إنَّ ما عالجناه في الصفحات

---

(1) أُنظُر: «علي فياض»: «نقد الخطاب الديني/ تلوينات النص»، (مجلة «المنطلق»، بيروت، صيف وخريف 1994م، العددان 108 ـ 109، ص213).

السابقة هو معالجة لإشكاليَّات الإطار الإبستمولوجي، فماذا عن الإطار السوسيولوجي؟

ثالثاً: علاقة الفكر بالواقع (الإطار السوسيولوجي)

تأخذ علاقة الفكر بالواقع قيمة قُصوى، في تحديد طبيعة المنهج السوسيولوجي، وبِقَدر ما تبدو وجهة هذه العلاقة ذات أثر حاسم على مستوى السوسيولوجيا، فإنَّ مُنطلقاتها ذات صلة وثيقة بالفلسفة.

لقد تَأَرجحت وجهة العلاقة في الفلسفة الحديثة ما بين الفكر والواقع، إلى طغيان أحد طَرَفيْ العلاقة على الآخر، فمِن المعروف أَنَّ «هيغل» اعتبر أنَّ المعنى الحقيقي الباطني الكامن في أساس التراكُم الوهمي للأحداث هو، في الأساس، عبارة عن تاريخ الأيديولوجيا، أي أنَّ التناقضات التي تُحرِّك التاريخ توجد في البدء في مجال الوعي البشري، أي على مستوى الأفكار،[1] وذلك يعني أنَّ الوعي هو سبب وليس نتيجة.

أما «ماركس» فقد قَلَب «الهيغليَّة» على رأسها، جاعلاً من الأفكار بناء فوقيّاً مُنتجاً تِبْعاً لبناء تَحتيّ هو وسائل الإنتاج. لقد باتت الأفكار مع «ماركس» انعكاساً للواقع وتِبْعاً له، ولا تملك نصيبها من الاستقلاليَّة أو التطوُّر المستقل عن الواقع.

وقد أُضيفت إسهامات أخرى خرجت من الماركسيَّة، إلاَّ أَنَّها في جوهرها انقلبت عليها، واعتبرت أنَّ مقاييس المجتمع الرأسمالي التي انتزع منها «ماركس» مفاهيمه النظريَّة لا تصحُّ في قراءة مجتمعات أخرى،

---

(1) «هيغل»: «محاضرات في فلسفة التاريخ / العقل في التاريخ»، ترجمة وتقديم وتعليق «د. إمام عبد الفتاح إمام»، دار التنوير، بيروت، 1981م، ط2، أنظُر: مقدمة «د. إمام عبد الفتاح إمام»، الجزء الأول، ص 38 ـ 42.

في هذا الاتِّجاه اعتبر «جورج لوكاتش» أنَّ مؤسَّسات الدولة والمجتمع المدني في تلك المجتمعات لا تُشكِّل بُنية فوقيَّة مُتميِّزة عن القاعدة الاقتصاديَّة للمجتمع، بل هذه المؤسِّسات جميعها جزء من بُنية كُلِّية أعمُّ يتداخل فيها الاقتصادي والاجتماعي والديني والأيديولوجي، وأنَّ الانقسام الفعلي في هذه المجتمعات ليس انقساماً طبقيّاً، ولا الوعي هو وعي طبقي. كما أنَّ الأيديولوجيا في هذه المجتمعات لا تعكس دائماً الواقع الراهن، وأن استقلالها النسبي واسع جداً، وعلاقتها في فترة زمنية بالعلاقات الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة القائمة، باهتة بل تكاد تكون مُنعدِمة[1].

أمَّا الأنتروبولوجي «موريس غودولييه» ذو الأصول الماركسيَّة، فقد وجَّه بدوره انتقاداً شديداً للرؤية الماركسيَّة التقليديَّة في تحديدها لعلاقة البناء الفوقي بالبناء التحتي، داعياً إلى إعادة النظر في مفهوم البُنية الفوقيَّة والبُنية التحتيَّة، ومفهوم البُنية المُهيمنة، ومفهوم البُنية المُؤثِّرة، ومفهوم الحتميَّة التاريخيَّة؛ وهو إذ ركَّز معالجته على علاقات التواتر في المجتمعات ما قبل الرأسماليَّة، فقد وجد أنَّها بُنية تحتيَّة وفوقيَّة في آن، وهي تجمع وتُوحِّد بين وظائف مُتعدِّدة ما يجعلها تقوم بدور البُنية المُهيمنة في الحياة الاجتماعيَّة، ويستنتج أنَّ تلك الحضارات (القبليَّة) لا تشهد اقتصاداً أو تنظيماً سياسيّاً، أو طقوساً دينيَّة، أو الأيديولوجيَّة على شكل نُظُم متمايزة، إذ ليس من السهل التمييز بين العلاقات التي ترجع إلى هذا الجانب وتلك التي ترجع إلى جانب آخر. إنّها تنتظم جميعها في إطار نظام وحيد من العلاقات الاجتماعيَّة[2].

إنَّ هذه النصوص تُلقي إضاءات هامَّة حول علاقة الأفكار بالواقع،

(1) أنظُر: «محمد عبد الجابري»: **«العقل السياسي العربي»**، ص20 ـ 30.

(2) «محمد عابد الجابري»: المصدر نفسه، ص30 ـ 34.

وتكمُن أهميَّتها بالدرجة الأولى في زحزحة مقولة العلاقة المرآوية بين الفكر والواقع، ويُمكن أن نتبيُّن بسهولة سيادة هذا المنحى في الإسهامات السوسيولوجية العربيَّة المعاصرة[1]، التي باتت تسَّلم بالاستقلال النسبي للأفكار، إلاَّ أنَّها لا تزال تستند إلى أن الفهم الديني يكمُن في الاجتماعي، أي أنَّ مفتاح الظاهرة الدينية لا يكمُن في الدين ذاته، بل في الواقع الاجتماعي الذي يحيط بهذه الظاهرة.

وينعكس ذلك من الناحية المنهجيَّة على المناهج التطبيقيَّة في دراسة الاجتماع الإسلامي التاريخ والمعاصر، من حيث إيلاء النصِّ مَنزلة مستقلَّة، أو دراسته فقط في إطار الصَيْرورات التاريخيَّة، فَنجد أنَّ «رضوان السيد» ـ مثلاً ـ يرصد في المرحلة المعاصرة نزعتين نقديَّتين جذريَّتين حاولتا الخروج على فرضيَّة العصبيَّة السياسيَّة (الاتِّجاه الذي يُمثِّله «فلهاوزن» والسائرون على خطاه)، باتجاه اهتمام أكبر بالنصِّ الإسلامي. فهناك نزعة «الصورة التاريخيَّة» التي ترى في الصراع الفكري السياسي ـ الإسلامي عبر التاريخ، صراعاً بين «الصُّوَر التاريخية » للفِرَق والمدارس الإسلامية المُختلفة، (مثل دراسة «عبد الله العروي» حول مفهوم الدولة)، بَيْد أنَّ النصوص عند أتباع هذه النزعة ليست غير صورة أو صورة مثالية (يوتوبيا) علاقتها بالواقع ضئيلة. إنَّ وظيفة الصورة تَسويغ الواقع أو الفرقة الموجودة فعلاً، والتي تحاول إيجاد مشروعيَّة للبقاء والاستمرار والصراع من أجل السلطة، استناداً لهذه الصورة أو تلك «اليوتوبيا»؛ وهكذا، فإنَّ النصَّ هنا يجري تقديسُه وإبعاده عن مجال التأثير الظَاهر بحيث يرتفع نهائيّاً. أما النزعة النقديَّة الجذريَّة الثانية،

---

(1) على سبيل المثال، نجد هذا المنحى لدى «محمد سبيلا» في كتابه «**الأيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية**»، ونجده بوضوح في الإسهامات الكثيرة التي تضمَّنها كتاب «**نحو علم اجتماع عربي/علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة**»، ونجدها كذلك عند «الجابري» في كتاباته كافة.

فتتّخذ من النهجين البُنيوي والشكلاني في تأمُّل النص، أداة للتحليل. إنها تتميَّز باحترام استقلالية النص وتعاليه ووحدته، ثم تعمد لتفكيكه بعيداً عن التاريخانيَّة المُلغية للنص؛ وهكذا، فإن العالم المُصطَلحي للنص يبدو تماماً لكن بشكل مُجرَّد (من مثل دراسات «محمد أركون» في مجال الفكر السياسي الإسلامي). وبذلك تقع بحوث هذه النزعة في القصور نفسه الذي تقع فيه بحوث الإسلاميين المتحمِّسين. ويعمد فريق من دارسي هذه النزعة إلى تحطيم النصِّ بحجة تحليله وتفكيكه. ويسهل هذا عندما يجري مبدئيّاً فصل النصِّ عن التاريخ، فَيُقال إنَّ هذا النص أصيل، وذاك غير أصيل في تحكميَّة غير مفهومة وغير مُسوّغة[1].

ولَئِن بَدَت هذه الملاحظات مشغولة أكثر بالتاريخ، بَيْدَ أنَّ صِلتها المنهجيّة بالإشكاليَّة موضوع البحث، شديدة الوثوق، ذلك أنَّ قعودها النظري يتمُّ على أرضيَّة الإشكاليَّة ذاتها (علاقة الفكر بالواقع)، وإلى أيِّ مدى تصحّ دراسة الأفكار بمعزل عن سياقاتها التاريخيَّة أو أُطُرها الاجتماعيَّة ـ السياسيَّة من ناحية، وإلى أيِّ مدى يصحُّ دمجُها في هذه السياقات أو تلك الأُطُر واعتبارها نِتاجاً لها أو أسيرة لمنطقها؟

وكان كلٌّ من «العلاَّمة مرتضى المطهري» و«العلاَّمة محمد باقر الصدر»، قد أسهما في مجالات مختلفة في محاولة تأسيس أوّلي لسوسيولوجيا إسلاميَّة تَنطلق من الحقل الإبِّستمولوجي الإسلامي، وجَرَت هذه المحاولات في قالَب فلسفيٍّ وفي مفردات مُتمايِزة إلاَّ أنَّها تنطوي على مادَّة مَعرِفيَّة قابلة للتوظيف السوسيولوجي، ومُؤاتية لانتزاع رؤية اجتماعيَّة مُلائمة.

---

(1) «رضوان السيد»: «الأمة والجماعة والسلطة ـ دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي»، (دار اقرأ، بيروت، 1984م، ط1، ص14 ـ 51).

فقد قال «المطهري»[1] بأصالة الفرد والمجتمع معاً، في مقابل الاتِّجاهات الأخرى التي قالت بأصالة أحدهما. فمن جهة، ليس صحيحاً القول بِوجود مُستقلٍ للمجتمع، ومن هنا اعتِبارُ أصالة الفرد، ومن جهة أخرى، يصحُّ القول إنَّ الفرد يكتسب ماهيَّة جديدة بالاندراج في المجتمع هي (الماهيَّة الاجتماعيَّة)، بالرغم من عدم وجود ماهيَّة مستقلَّة للمجتمع نفسه، ومن هنا، جرى اعتبار أصالة المجتمع، وبناءً على هذه النظريَّة تَحدُث ظاهرة جديدة واقعيَّة وحيَّة من جرّاء التفاعل والتأثير والتأثُّر المتقابِل بين الأجزاء، وهذا الأمر الجديد هو الروح الجماعيَّة والشعور والوجدان والإرادة الاجتماعيَّة، وهو أمرٌ زائد على الشعور والوجدان والإرادة والفكر الفردي للأفراد، وهذه الروح غالبة على الشعور الفرديّ، إلاَّ أنَّ كون هذه الروح غالبة لا يستلزم جَبْرَ الفرد في الأمور الاجتماعيَّة الإنسانيَّة، لأنَّ للإنسان نوعاً من الحرِّية والعصيان أمام مُقتضَيات المجتمع.. من هنا يقول إنّ علاقة الفرد بالمجتمع يَتحكَّم فيها نوعٌ من الأمر بين الأَمْرين.

وفي السِّياق ذاته، وفي محاولة لإضاءة جوانب المعالجة كافَّة، نُلاحظ أنَّ «العلامة الصدر»[2] اعتبر أنَّ المحتوى الداخلي النفسي والفِكري للإنسان هو القاعدة، بينما الوضع الاجتماعي هو البناء العلوي، ولا يتغيَّر هذا البناء العُلْوي إلاَّ وفقاً لتغيُّر القاعدة، حيث ثمَّة علاقة بين داخل الإنسان وخارجه، فخارج الإنسان يَصنعه داخلُ الإنسان.

ويرى «الصدر» أنَّ المحتوى الداخلي للإنسان هو الأساس لحركة

---

(1) «مرتضى المطهري»: «المجتمع والتاريخ»، (وزارة الإرشاد الإسلامي، إيران، 1402هـ، ط1، ما سنعرضه هو ملخص لما ورد في الصفحات: 23، 24، 32.

(2) «محمد باقر الصدر»: «المؤلفات الكاملة»، (المدرسة الإسلامية، دار التعارف، بيروت، 1990م، لاط، ج31، ما سنعرضه هو ملخص لما ورد في الصفحات: 58، 105، 106.

التاريخ التي تتميَّز عن الحركات الأخرى بأنَّها حركة غائيَّة لا سببيَّة فقط، غائيَّة مُتطلِّعة إلى المستقبل، فالمستقبل هو المحرِّك لأيِّ نشاط من النشاطات التاريخيَّة، والمستقبل معدوم فعلاً. وإنَّما يُحرِّك الوجود الذهني الذي هو الحافز والمُحرِّك والمُدَار لحركة التاريخ، وهذا الوجود الذهني يُعبَّر في جانب منه عن الفكر، وفي جانب آخر عن الإرادة، وبالامتزاج بين الفكر والإرادة تتحقُّق فاعليَّة المستقبل وحركيَّته للنشاط التاريخي على الساحة الاجتماعيَّة، والمُحتوى الداخلي الشعوري للإنسان يتمثَّل في هذين الركنين الأساسيَّين: الفكر والإرادة. إذن، المحتوى الداخلي للإنسان هو القاعدة لحركة التاريخ، فالبناء العُلْوي بكلِّ ما يضمُّ من علاقات وأنظمة وأفكار مُرتبِط بهذه القاعدة، ويكون تَغيُّره وتطَوُّره تابِعَين لتغيُّر هذه القاعدة وتطوُّرها.

ويرى «العلامة الصدر» أنَّ كلَّ أشكال التناقُض الاجتماعي بين الإنسان وأخيه، والتي تتخَّذَ صِيَغاً مُتعدِّدة، هي في جوهرها أمرٌ ثابت وروح عامَّة، هي التناقُض بين القويِّ والضعيف، بين كائن في مركز القوَّة وكائنٍ في مركز الضَعف، وهذا الكائن الذي في مركز القوَّة، إن لم يكن قد حلَّ تناقضه الخاص وجَدَله الإنساني من الداخل، فسوف يُفرِز لا محالة صيغة من صِيَغ التناقض الاجتماعي، مهما اختلف مضمونها القانوني، أو شكلها التشريعي، أو لونها الحضاري، فهي بالنهاية صيغة من صيغ التناقض بين القويِّ والضعيف، وقد يكون هذا القوي فرداً أو عصابة أو طبقة أو شعباً، وقد يكون أُمَّة. وكلُّ هذه الألوان من التناقض تحتوي روحاً واحدة هي روح الصراع بين القوي المُستَغِل وبين الضعيف المُستَغَل.

إنَّ تعدُّد أشكال التناقض الاجتماعي في العلاقات الإنسانيَّة تنبع من مَعِين واحد، وتناقض رئيسي واحد، هو ذلك الجدل الإنساني القائم بين ما يشدُّ الإنسان نزولاً باتِّجاه الاستبداد والبطش والنفعيَّة الذاتيَّة، وبين

الانشداد صعوداً باتجاه الحقِّ المُطلَق والخير والعدالة والحرِّية والمُساواة.

نلاحظ أنَّ الآراء السالفة «للمطهري» و«الصدر» تَندرج في إطار فلسفة التاريخ، بَيَد أنَّها تنطوي على إضاءات منهجيَّة هامَّة، حيث نجد أنَّ «المطهري» يُقرُّ أنَّ الحقيقة الاجتماعية ليست ذاتيَّة فقط أو بُنيويَّة فقط، إنَّها تقوم على القول بدور الذات ودور البُنية، على الوعي الذاتي والوعي الجمعي، الوعي الذاتي في البدء وبه يتشكَّل الوعي الجمعي، كما يتشكَّل من الأفراد الكلَّ المجتمعي، وبذا يأخذ ماهيَّة مُستقلَّة تؤدِّي دوراً غالباً لكنه ليس قهريّاً، وثمَّة علاقة تأثُّر وتأثير مُتبادَل، لكن ذلك لا يُلغي إمكانية الذات على الاستعصاء والتحرُّر، وذلك يُفضي إلى القول بتأثُّر الأفكار بالواقع وتأثيره فيها، بل إنتاجها له دون نفي إمكانيَّة الاستقلاليَّة، أي استحواذ الأفكار على الأَولويَّة، أي امتلاكها لأصالة ذاتيَّة هي نتاج هذا التشكُّل الجَدَلي.

وتتَّضح المسألة أكثر مع «العلامة الصدر». إنَّ الأفكار مع الإرادة هي قاعدة التغيُّر الاجتماعي، إنَّها المحتوى الداخلي للإنسان بالمعنى الجَدَلي التنازُعي، فهي بُنية تحتيَّة، بينما الواقع، بما هو علاقات وأنظمة ووقائع، هو بناء فَوْقي. إنَّ الجدل الداخلي هو الأصيل، وهو جوهر التناقضات الاجتماعيَّة الخارجيَّة، وفي الآن نفسه منشأ حلِّها وتسويتها. إنَّ هذا الجدل الداخلي للإنسان ينعكس خارجيّاً على صورة صراع قوة أو صراع سلطة.. صراع استكبار واستعباد، فيما التناقض الاجتماعي يُحيل السلطة إلى تسلُّط ما لم يُسوَّ الجدل الداخلي للإنسان لصالح غاية فكر الخير وإرادة الحقّ. إن الأفكار والإرادات ـ أي المُحتوى الداخلي للإنسان ـ هي التي ترسم التاريخ وتُعطيه معناه، وتملأه بمضمونه التناقضي أو مضمونه التوافُقيّ.

إلى ذلك، يُمكن أنَّ نستنتج أن العوامل الاقتصاديَّة والسياسيَّة

والاجتماعيَّة هي في حقيقتها وسائط، لكنَّها ليست محدَّدات، هي قابلة لأن تلعب دوراً بُنيويّاً مُؤثِّراً تِبْعاً لاختلاف المُحتوى الداخلي للإنسان. من هنا تختلف صورة المجتمعات، ويختلف «الميكانيزم» الاجتماعي بين مجتمع وآخر، وفقاً لتأثير العوامل الوسيطة التي تُنتجها منظومة الأفكار، هذه التي تمتلك فاعليّتها بالاقتران بالإرادات، وبالاندماج معها في محتوى واحد.

ماذا نستنتج من كلّ ذلك؟ أو بالأحرى ماذا نستفيد من المُعالجات المنهجيَّة السالفة؟ وكيف نقارب الفكر الإسلامي المعاصر في معالجته لإشكاليَّات العلاقة بين الدين والسلطة؟

سيبدو من السهل، بالاستِناد إلى ما سَبَق، أن نرفض اعتبار مضمون هذا الفِكر انعكاساً لواقع اقتصادي واجتماعي مُحدَّد، وبالتالي فهو ليس وليد وعيٍ طَبقيٍّ أو فِئَوي. إنَّ جذور هذا الفكر تضرب في بُنية النصّ الديني نفسه، وعلى نحو أدقّ في بُنية دينيَّة هي مزيج من نصٍّ وفِكر وتاريخ، وهذه البُنية هي المحدِّد الرئيسي لوجهة هذا الخطاب، وهي التي تُعطيه مضمونه وخاصِّيته، ومنها يستقي مُصطلحاته ومفاهيمه، إلا أن هذا الفكر، بما هو فكر اجتهادي، عليه أن يُواجِه تغيُّر الحوادث والوقائع، أي ما يُولِّده تَقادُم الزمن من تحدِّيات، وما ينتجه الواقع من حَرَكيّة نشطة ومُتغيِّرة، لذا، يُمسي هذا الفكر إنشائيّاً تغييريّاً في مواجهة اغتراب الواقع، وثمَّة مسافة نائية بين ما يُنشده هذا الفكر، وبين ما يواجهه في الواقع الحي. من هنا، يواجه الخطاب الإسلامي بحمولته الفكريَّة والسياسيَّة ضرورات التجديد أو التكُّيف، أو عليه أن يَتَوارى في جمود سَلَفي تاريخي، هكذا يَحضُر الواقع كطرف آخر في معادلة بناء الفكر الإسلامي، الواقع كبُنية مُؤثِّرة لكنَّها ليست محدَّدة.

إنَّ علاقة الفكر بالواقع هي علاقة إنتاج، بينما علاقة الواقع بالفكر هي علاقة تأثير، وبمزيد من الحَفْر في هذه العلاقة، نقع على ثلاثة

مُعطَيات: البُنية الدينيَّة (نص، فكر وتاريخ)، والواقع (بما هو إطار مؤثِّر في الفكر، أو مجال اجتماعي يحيط به ويستهدفه هذا الأخير في الآن ذاته)، والذات المُنتِجة للخطاب (بما هي تَشكُّل معرفي، وآليَّات ذهنيَّة، وبنية سيكولوجيَّة تُعبِّر عن نفسها بإرادة ما). إذن. ثمَّة حواريَّة ما بين الفكر والواقع، وبين الذات والبُنية، وبين الواقع والتاريخ، وربما تأخذ أحياناً طابعاً جدليّاً. من هنا، يقوم منهجنا على دراسة البنية، ومن غير أن يغفل الإطار الاجتماعي ـ التاريخي كذلك، فهو منهج تعدُّدي وتكامُلي في آن، بينما لن نُدرِج دراسة «الذات» في مقاربتنا المنهجيَّة، كي نكون أكثر انسجاماً مع موضوعات عِلْم الإجتماع السياسي.

إنَّ دراستنا للبُنية لن تصرفنا عن دراسة الصيرورة التاريخيَّة، هكذا سنعمل على تحاشي موطن الضعف الرئيسي الذي وقعت فيه الدراسات البُنيويَّةُ في عزل الظاهرة أو الفكر عن محيطه أو سياقاته، بما هي صيرورات تاريخيَّة، وفيما وقعت به كذلك من إقصاء تامٍّ للذَّات العارفة.

فمن المعروف أنَّ بعض المناهج المُعاصرة دعت إلى الاقتصار على الوصف، وإسقاط الإحالات التاريخيَّة، كما تنادي بذلك كلٌّ من «الوظيفيَّة والبُنيويَّة، بدعوى أنَّ التحليل التاريخي يجعلنا نتعامل ليس مع الظاهرة موضوع البحث بل مع صيرورتها. إن هذه الدعوة إلى إسقاط المقاربة التاريخيَّة، مهما كانت تبدو لنا وجيهة، فإنَّها لا تكون صائبة إلاَّ عندما يتمُّ الاقتصار على البُعد التاريخي، دون أخذ الأبعاد الأخرى بعين الإعتبار، ولا تكون قابلة للتطبيق بصورة حصريَّة إلاَّ في الموضوعات التي تعتمد مفهوم القطيعة، حيث يُمكن فصل الموضوع عن صيرورته، دون أن يُؤدِّي ذلك إلى بتر معناه بصورة عميقة»[1].

---

(1) «د. المختار بنعبدلاوي»: «الإسلام المعاصر: قراءة في خطابات التأصيل/ مقاربات منهجية»، (دار معد ـ دار النمير، دمشق، 1998م، ط1، ص139).

إنَّ اعتمادنا لهذا المنهج البُنيوي التاريخي بالمعنى الذي ذكرنا، لن يحول دون الاستفادة من بعض جوانب المنهج الوظيفي، في دراسة الوظيفة الاجتماعيَّة التي يُؤدِّيها الخطاب/ الفكر الإسلامي في إعادة إنتاج الهويَّة المُجتمعيَّة، ولعب دور فاعل في الاستقرار والتماسك الاجتماعيَّين، وفي توليد آليَّات تكييف المجتمع لنفسه في مواجهة المُتغيِّرات الداخليَّة والتحدِّيات الوافدة، «من هنا، فإن الدين يلعب داخل هذه المجتمعات دورين يبدوان مُتعارِضَين لأوَّل وهلة، إنَّه يُشخِّص الهويَّة المحلية(!!) لهذه المجموعات الاجتماعية، ويُؤطِّر رؤيتها الأنطولوجيَّة والأخلاقيَّة للعالم، ويُنظِّم العلاقات الاجتماعيَّة داخلها، ويُضفي عليها روح الاستقرار والتساكن. لكن، بما أنَّ طابع الانغلاق يطغى على هذه المنظومة الاجتماعيَّة والثقافيَّة، فإنَّ الدين هو الذي يتكفَّل في حالات كثيرة بتكييف هذه المجتمعات مع التحوُّلات الجديدة»[1].

ومن المعروف أنَّ «دوركهايم» كان قد اهتمَّ بدراسة المجتمع دراسة أفقية تزامنية، لذلك انكب بصورة خاصة على الوظيفة التي يُؤدِّيها الدين كعنصر استقرار اجتماعي، في حين كان «ماكس فيبر» أَميل إلى دراسة المجتمعات الإنسانية في ديناميَّتها التاريخيَّة، لذلك لفت انتباهه أكثر الدور الذي يلعبه الدين كعنصر تغيُّر اجتماعي، من هنا كان الربط بين صعود الرأسماليَّة ومنظومة الأخلاق البروتستانتيَّة. وقد استلهم فيما بعد باحث أميركي هو «ريتشارد ميتشل» هذا المنهج، وطَّبقه في دراسة حركة الإخوان المسلمين، مُعتَبراً أن هذه الحركة هي تعبير عن انبثاق رأسماليَّة وطنيَّة مصريَّة، وأنَّ الخطاب الإخواني ليس إلاَّ تكييفاً محليّاً خاصّاً للثورة الرأسماليَّة مع الاحتياجات الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة المصريَّة[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص124.

(2) أُنظُر: في هذه المعالجة: «المختار بنعبدلاوي»: **الإسلام المعاصر**، ص124 ـ 125.

ويبدو بيّناً هنا، أنَّ المُغالاة في المنهج الوظيفي ستُفضي فِعلاً إلى تضييع جوهر الظاهرة، وطمسه لصالح دورها وفعلها المجتمعي، من هنا، نودُّ القول إنَّ استفادتنا من بعض جوانب المنهج الوظيفي، وتحديداً في دور الدين كعامل حماية وثبات للذَّات من ناحية، وتطويرها وتجديدها وتكييفها من ناحية ثانية، وفي الآن نفسه، لن يُلزِمنا بتبني الجوانب الأخرى من المنهج الوظيفي، لا سيِّما ما يتعلَّق منها بالتخلِّي عن سِمَة الشُمولِيَّة والتعاطي مع الظاهرات الاجتماعية، كأشياء على نمط الظواهر الطبيعية.

بالمُحصِّلة، إنَّنا نرى أنَّ اعتمادنا على هذا المنهج التعدُّدي التكامُلي، يُساعِد على الحُؤول دون الوقوع في إشكالات كثيرة وقعت فيها دراسات مَعاصِرة[1]، عالجت الحركات الإسلاميَّة أو الفكر الإسلامي الحديث، لناحية انزلاقها إلى إسقاطات مفهوميَّة جاهزة، فبدت معها، في حال تغليب التاريخيَّة، مُجرَّد حركات تُراثيَّة؛ أو في حال تغليب الإطار الاجتماعي ـ الاقتصادي، مُجرَّد حركات احتجاج معاصِرة تعبيراً عن مصالح فئات مُتضرِّرة؛ أو في حال ردِّها إلى نصوصها المرجعيَّة، مجرَّد حركات معصومة أصيلة أو ضالة ومنحرِفة. وبذلك، فإنَّ المنهج التكامُلي سيوفِّر علينا حرج الحُكم على الخطاب الإسلامي المعاصر بالصِّدق أو الكذب أو الأصالة أو عدمها، وسيمدُّنا بآليَّات التفسير والتحليل والتصنيف دون أحكام قِيَميَّة مُسبقة.

---

(1) يمكن العودة، على سبيل المثال، للإطلاع على نماذج من هذه الدراسات، إلى كتاب «الإسلام والحداثة»! (ندوة مجلة «المواقف»! مجموعة مؤلفين، دار الساقي، لندن، 1990م، ط1).

رابعاً: مفهوم الخطاب وآليات تحليله:

إنَّ الفكر السياسي الإسلامي في مقاربته لإشكاليَّات الدين والسلطة، لا يقتصر على كونه سياسيّاً إلاَّ من زاوية نُشدانه للسُّلطة، وتقديم تصوُّراته عنها، بينما هو في جوهره ذو طبيعة كُليَّة، أقرب إلى التعبير عن نَسَقيّة شاملة، منه إلى كونه نِتاجاً ذاتيّاً. فهو خطاب شمولي مُكثَّف، سنسعى إلى مقاربته، وفِقَ اهتمامات علمِ الإجتماع السياسي، ليس على أساس شكلاني، بل على أساس مفهومي كبُنية فِكريَّة.

إنَّ مقاربة الفكر كخطاب له تشكُّله المفهومي، وآليَّات اشتغال ووظائف ومنطق ضمنيّ، تجعل من الإطلالة على مفهوم «فوكو» للخطاب ونطاق اشتغاله، ذات فائدة من الناحية المنهجيَّة. فقد عَرَّف «فوكو» الخطاب بأنَّه «مصطلح بياني، يتميَّز عن نصّ وكلام وكتابة بشمله لكل إنتاج ذهني، سواء كان نثراً أو شعراً، منطوقاً أو مكتوباً، فردياً أو جماعيّاً أو ذاتيّاً أو مُؤسَّسياً، في حين أن المُصطلحات الأخرى تقتصر على جانب وحيد. وللخطاب مَنطِق داخلي وارتباطات مؤسَّسية، فهو ليس ناتجاً بالضرورة من ذات فرديَّة يُعبِّر عنها، أو يُكمِّل معناها، أو يحيل إليها، بل قد يكون خطاب مؤسَّسة أو فترة زمنيَّة أو فرع معرفي ما»[1].

يمتاز هذا التعريف بقدر كبير من السعة والشموليَّة، إذ ينطوي على استيعاب لمستويات عديدة من الخطاب، ويتضمَّن بُعداً مفهوميّاً في تفسير الخطاب من حيث احتمال تجاوُزه للذَّات الفرديَّة، إلى ما يتعدَّاها مُؤسَّسياً ومَعرفيّاً. بيد أنَّ «فوكو» يدمج أيضاً بين الخطاب والسلطة، إذ

---

(1) «ميشيل فوكو»: «نظام الخطاب»، ترجمة «محمد سبيلا»، (دار التنوير، بيروت، 1984م، ط1، ص9.

«ليس الخطاب، فقط، هو ما يُترجِم الصراعات أو أنظمة السيطرة، لكنه ما نُصارِع من أجله وما نُصارِع به، وهو السلطة التي نحاول الإستيلاء عليها»[1].

فالخطاب إذن، هو آليَّة سلطة ونُزوع لها، إنَّه شكل من أشكال المُمارسة السياديَّة حسب «فوكو». إنَّ كلاً من السلطة والمعرفة هو معبر للآخر. لقد انصبَّ جهد «فوكو» على نحو أساس في تحليله للخطاب على المساحات اللاَّمتفكِّر فيها، في معاملة الأحداث الخطابيَّة، تِبعاً لسلاسل مُتجانسة، لكنَّها غير مُتَّصلة فيما بينها، فاعتبر أنَّ الزمن لا يتعلَّق بتعاقُب لحظات الزمن، ولا بتعدُّد الذوات المفكِّرة المُختَلفة، إنَّما يتعلَّق بالتوقُّفات التي تَكسُر اللحظة، وتُشتِّت الذات على العديد من الوضعيَّات والوظائف الممكنة. لقد بحث عن نظريَّة للانتظامات النَسَقيّة غير المُتَّصلة، لذا أدخل ما يُسمِّيه تعديلاً رفيعاً هو بمثابة آليَّة صغيرة تُمكِّن من إدخال الصدفة وعدم الاتصال والماديّة في جذور الفكر نفسه[2].

لقد رأى «فوكو» أنَّ وراء الاتصالات الكبرى للفكر، ينكبُّ البحث حالياً على رصد عواقب الانقطاعات، تلك الانقطاعات التي تتباين تبايناً كبيراً فيما يخصُّ طبيعتها وصفتها، مثل الأفعال والعتبات الإبستمولوجيَّة التي وضعها «بشلار»، والتي تقطع التراكم اللاَّمحدود للمعارف، وتوقف نموَّها البطيء، وتزجُّ بها داخل زمن جديد. وتدفع بذلك التحليل التاريخي إلى رصد نمط جديد من المعقوليَّة، فمن بين تلك الانقطاعات أيضاً تحوُّل المفاهيم وانتقالها. إنَّ ذلك يطرح أسئلة حول الكيفيَّة التي

---

(1) المصدر نفسه، ص10.

(2) المصدر نفسه، ص38.

نُعيِّن بها مختلف المفاهيم التي تسمح بالتفكير في الانفصال (كمفاهيم العتبة والفعل والقطيعة والتحوُّل).

لقد أدَّى كل ذلك «بفوكو» إلى القول إنَّ فكرة التاريخ الشامل وفكرة إمكانيَّته أخذتا في الاندثار[1].

من هنا ابتدع وفق تحليل «برنار هنري ليفي»، «منهج الأركيولوجيا»، واتخذ له موضوعاً جديداً هو البنية الضمنية للفكر (الإبستمية)، والمقصود هو الأرضيَّة التي تقوم عليها معرفة عصر مُعيَّن، ومجالهِ المرئي، والمُرتَكَز الثابت الذي يُوزِّع خطاباته، أي الفضاء الذي تنتشر فيه موضوعاته، وقانون تواتر مفاهيمه، ونظام مشاكله، وقاعدة تَوزُّع أساليبه، أي فرش من الإكراهات المُغَلقة وغير المحدَّدة الملامح، التي تَسِم من قبل موطن كل خطاب»[2].

لقد قدَّر «فوكو» أنَّ الإنسان ليس خالداً، وبثَّ ذلك في ثنايا خطابه ومنهجه في التاريخ، وهذا ما نجده عندما يواجه حلم اتصال التاريخ بمجموعة من الانكسارات والعتبات والتقطُّعات، وهذا ما نجده أيضاً عندما تواجه كُلِّية التاريخ المزعومة عتبات ومستويات وتقطُّعات خصوصيَّة ترفض الخضوع لأيِّ قانون مُشتَرك، وعندما يُواجه التيه والعرض، المعنى الذي نفترضه في الخطاب والتقدُّم الذي نودُّ قراءته فيه. إن ما يفعله ليس سوى تحطيم كلِّ ادعاء لدى الإنسان بالقدرة على التحكُّم في مسار تاريخه، وعلى إضفاء طابع شمولي عليه. إنه إقصاء للذّات، الذّات المُتَعالية، والذّات كسيِّد مُطَلق[3].

---

(1) أُنظُر: «ميشيل فوكو»: «حفريات المعرفة»، (ترجمة «سالم يفوت»، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1987م، ط2، الصفحات: 6 ـ 7و11).

(2) «نظام الخطاب»، (مقالة برنار هنري ليفي حول نسق «فوكو»، ص ص54 ـ 55).

(3) المصدر نفسه، ص57.

نُلاحِظ، استناداً إلى ما أوردناه من مفاهيم، أنَّ نَسَقَ «فوكو» يقوم على بُنيويَّة صلبة مُغلَقة، تُقصي الإنسان، وتُشتِّت التاريخ، وتروح إلى مجال مفهومي قَصيّ بعيداً عن الانتظام والاتصال. . إنَّه خطاب البعثرة، وأيديولوجيَّة شتات الأفكار والأَنسِقة، في محاولة لبناء معقولية تحيط بالمتنافر، وتلم المباغت، وترسم خطاً مُستقيماً للانكسارات غير المستقيمة، وبهذا تبدو مُهمَّة منهجيَّة شائكة وخارجة عن المألوف، تجول على أطراف المجالات التقليديَّة للأفكار، وخارج الحدود السهلة للمفاهيم، فهي عَقْلَنة لما نحسبه شواذاً وانفلاتاً، وتفكيراً في ما لا يجري التفكير فيه. من هنا، إنَّنا نُقيم علاقة تَغاير وتَقاطع، في الآن نفسه، مع مفاهيم «فوكو». لقد سبق أن عالجنا مواطن ضعف البُنيويَّة، وها هي تبدو مع «فوكو» بجلاء تام، حيث لا قيمة للذَّات العارفة، وحيث التشتُّت يكسر شموليَّة التاريخ وأهميَّته. وما يضيفه «فوكو» بإصرار هو تحويل الانقطاعات إلى أصل أو قاعدة ينصبُّ عليها منهجه، فيما يبدو المنسجم والمتَّسق، أي ما به يقوم النسق، جانبياً وغير ذي أهميَّة، لذا، تغدو أهميَّة منهج «فوكو»، وهذا ما سنسعى لاستلهامه، في التأكيد على تحوُّلات المفاهيم، وعلى الانقطاعات التي تُصيب مسارات الفِكْر، وعلى أهميَّة البُنية الضمنيَّة للفِكر أو المنطق الداخلي للخطاب، من دون أن نذهب مع المفاهيم هذه إلى نهاياتها، أي إعطائها ذلك البُعد الصارم والمحدَّد للخطاب، في ظل إغفال الذات والتاريخ، وهذا ما سبق أن عالجناه بشكل مُفصَّل. كما أنَّنا سنكون مشغولين أكثر بالأَنسِقة وبترادُف المفاهيم وتَضَامنها وتَساكُنها بما يُمكِّن من عَقْلَنتها وبناء انتظامها النَسَقي الطبيعي، فيما ستبدو الانقطاعات والتحوُّلات والعتبات هي الشواذات الطارئة، التي لا يفسِّرها في الواقع إلاَّ طبيعتها الخارجة على النَسَق، وقياسها المفارق إلى أصلها المنتظم.

إنَّ أصل المعاني هو انتظامها واتِّصالها، وليس تَبعْثُرها وتَشتُّتها، وما الصدفة وعدم الاتصال اللذان أدخلهما «فوكو» في جذور الفكر إلاَّ تعطيل لإمكانيَّة بناء النظريَّة العقلانيَّة القادرة على بناء نظام المعقوليَّة المنهجيَّة.

إنَّ الخطاب في استخدامنا المنهجي هو تَصوُّر أيديولوجي يُشغِل موقعاً وَسَطاً، «فهو ليس خافياً كالنوايا، وليس بادياً كالمؤسَّسات والحروب والثورات»[1]، بل هو تعبيرات ذهنيَّة ومفهوميَّة تتمظهر في اللُّغة، للإشارة إلى حقائق ورغبات وتَصوُّرات قابلة للمُراقبة الموضوعيَّة كتعبيرات حسِّية، وقابلة للتَّحليل من الوِجهتَين المنطقيَّة والسوسيولوجيَّة.

إنَّ تقنيَّات التحليل للخطاب/ الفكر، ستقوم على نوع من التفكيك والتركيب في آن، فقد لا تكون نظريَّة السلطة التي يَطرحها خطابٌ ما ناجزة، ما يستدعي لَمَّ المفردات والمفاهيم المُبَعثرة بهدف إعادة بِنائها وتركيبها، كشرط منطقيٍّ لإمكانيَّة عَقْلَنَتها واستيعابها والإحاطة بها؛ وكذلك قد تكون نظريَّة السلطة التي يحملها خطاب ما ناجزة، الأمر الذي يستدعي فَكْفَكتها وتجزئتها بهدف الإستيعاب والإحاطة نفسيهما كشرط للتحليل الموضوعي.

إنَّ الإحاطة التحليليَّة الشاملة بمضمون الخطاب لا بدَّ من أن تستند إلى عمليَّات أربع يُحدِّدها «ناصيف نصار» على النحو التالي[2]: تحليل نَسَق المقوِّمات، تحليل نَسَق العلاقات، تحليل نَسَق العوامل، وتحليل نَسَق الوظائف.

---

(1) ناصيف نصار: «عناصر منهجيَّة لدراسة معاني التصوُّرات الأيديولوجيَّة»، (مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986م، العدد 42، ص45).

(2) المصدر نفسه ص45 ـ 54

ويتعلَّق نَسَق المقوِّمات بتصوُّر المفاهيم، بما هي مجموعة عناصر مؤتلفة ومقترنة باللفظة الدالة اصطلاحاً على التصور الذي يتحدّد عادة بالتعريف، وغالباً ما تكون معاني المفاهيم كامنة في شبكة مُتكاملة، على التحليل كشفها واستنتاجها، وإظهار المخبوء منها. إنَّ نسق المقومّات هو ما يعطي، غالباً، الخصوصيَّة الأيديولوجيَّة لمظمومة ما، وحيث إنَّ علينا دراسة مفاهيم السلطة في الخطاب الإسلامي المعاصر، فإنَّ ذلك يجب أن يتمَّ في إطار المنظومة المُعتقديَّة الإسلاميَّة، أي في مجال تفاعله مع شبكة مفاهيم هذه المنظومة.

أما نَسَق العلاقات، فيتحدَّد من خلال ثلاثة حقول: الحقل الأول وهو الحقل الضيّق أو القريب الذي يشمل التصوُّرات التي لها صِلة بمضمون ومشاركة مع التصوُّر المدروس؛ والحقل الثاني هو الحقل الواسع أو البعيد، ويشمل مجموعة التصوُّرات التي تُقدِّمها الأيديولوجيا لضبط وضع التصوُّر في سياقها العام؛ أما الحقل الثالث، فهو الحقل المُعارِض، ويُؤَمْثِل التصوُّرات المقابلة على اختلافها، التي يحاول التصوُّر المدروس أن ينَتصب في مواجهتها، وأن ينفيها إذا أمكن. ويقوم تداخل وتَرَابُط بين هذه الحقول، ما يجعل تعيين الحدود الفاصلة لكلِّ حقل أمراً شائكاً.

وبالنسبة لتحليل نَسَق العوامل، فهو يقوم على القول بِعدَم اكتمال معنى التصوُّر الأيديولوجي بتحليل مضمونه في ذاته، وفي علاقاته مع التصوُّرات المحيطة به فقط، لذا لا بدَّ من ردف ذلك بالبحث أيضاً عن معنى للتصوُّر خارجاً عن دائرة التكوين المنطقي لمفهومه. ويبدو المعنى في هذا الاتِّجاه من خلال نوعين من المُعَطيات الديناميكيَّة، وهما العوامل والوظائف. وفي الحقيقة تترابط العوامل والوظائف في تحديد معنى التصوُّر الأيديولوجي، كما تترابط المقوِّمات والعلاقات في تكوينه الذاتي.

والعامل ليس العلَّة، وليس الشرط الضروري أو المُطلق، إنَّه عنصر مُؤثِّر في تكوين التصوُّر، ولكن من الخارج، ومع إمكانيَّة توسُّط عناصر أخرى تتفاوت من حيث الثبات والاستقرار، البيئة والظروف. وهذه العلاقة قد تكون ذات قِوام أحادي إذا اقتصرت على عامل واحد، وقد تكون ذات قوام مُركَّب إذا تعدَّدت فيها العوامل، وهذا هو الأغلب، فالتصوُّر الأيديولوجي يخضع لتأثيرات عديدة. والفارق بين نسق المقوِّمات ونَسَق العوامل هو أن الأوَّل لا تقتضي إعادة تركيبه الخروج من دائرة النصِّ وحركته الذاتيَّة، بينما تحتاج إعادة تركيب الثاني إلى مثل هذا الخروج.

وفيما يخصُّ تحليل نسق الوظائف، فثمَّة تَلازُم وتَداخُل في حياة التصوُّرات الأيديولوجيَّة (الخطابات/ الأفكار)، فالمعيار الأقرب للتمييز بين العامل والوظيفة بالنسبة إلى الأيديولوجيا هو مِعيَار القرب والبعد، والمعيار الأعمق هو معيار الانفعال والفعل. فمن الواضح أنَّ وظائف التصوُّرات الأيديولوجيَّة هي تظهيرات لعوامل تكوينها، وهي في الوقت نفسه تجاوزات لتلك العوامل، من هنا أمكن تقسيمُها إلى وظائف ذاتيَّة وأخرى موضوعيَّة، تِبْعاً لمضمون التصوُّرات بالدرجة الأولى، ولمفاعيلها بالدرجة الثانية. من هنا، ينبغي الارتكاز في تحليل وظائف التصوُّرات الأيديولوجيَّة على التميز الأساسي بين نوعين من التصوُّرات والقضايا: التصوُّرات الخبريَّة والتصوُّرات الإنشائية. . التصورات الخبرية تتَّجه إلى تفسير ما هو كائن، بينما التصوُّرات الإنشائيَّة تتَّجه إلى تعيين ما يجب أن يكون وإلى تبريره. وفي جدليَّة الخبر والإنشاء، مروراً بجدلية أحكام الواقع وأحكام القيمة، تبرز الجوانب العمليَّة لمعنى التصوُّر الأيديولوجي (الخطاب/ الفكر) من طَمْس أو كَشْف، ومن تفكيك أو توحيد، ومن محافظة أو تغيير، ومن تحريض أو تأليب، ومن دفاع أو هجوم. إلخ.

خامساً: مُقاربات منهجيَّة للفكر الديني.

1 ـ «مرسيا الياد» وخصوصيَّة المُعطى الديني.

ينفي «إلياد» أن يكون المُقدَّس مرحلة من مراحل الوعي، بل يعتبره عنصراً من عُناصر بُنيته. بل إن العالم هو حصيلة عمليَّة جدليَّة يُمكِننا أنَّ نُطِلق عليها اسم عمليَّة تجلِّي المُقدَّس وظهوره. إن كون الكائن إنساناً ـ أو بالأحرى تحوُّله إلى إنسان ـ يعني كونه كائناً دينيَّاً. وهكذا، فإن التفكير الفلسفي، كان منذ بداياته الأولى، مُواجَهاً بعالم من الدلالات والمعاني «ديني» التكوين والبُنية. وهو يذهب، فيما يبدو تفسيراً دلاليّاً وربما تأويليَّاً، إلى ظاهرات عديدة تنطوي عليها العَصْرَنة، يمكن أن نستشفَّ فيها استعادات جديدة وأصيلة للشَّأن المُقدَّس[1].

إنَّ هذا التأسيس لِمَكانة المُقدَّس الجوهريَّة في الحياة الإنسانية، يدفع «بإلياد» إلى صَوْغ إطار منهجيٍّ لمقاربة الأديان والتعبيرات الدينيَّة. وهو بهذا المعنى، يلقي ضَوْءاً كاشفاً على ما نرمي إليه، ويُزوِّد المقاربة المنهجيَّة بما يؤازرها، في فهم أكثر موضوعيَّة لما يتّصف بأنَّه ديني.

إن «إلياد» يُوصي مُؤرِّخ الأديان، إذ يدرس التعبيرات الدينيَّة التي تُعبِّر عن ثقافة من الثقافات، أن يتطَّرق إليها من الداخل، فلا يقتصر إذن على سياقها الاجتماعي أو الإقتصادي أو السياسي.

ويرى أنَّ ذلك سيكون تسليطاً للضَّوء على عدد كبير من الأوضاع التي لا عَهْد للإنسان الغربي بها. فإذا كان من المُمكن تَجاوُز الإقليميَّة

(1) «مرسيا إلياد»: «الحنين إلى الأصول/ في منهجية الأديان وتاريخها»، (ترجمة «حسن قبيسي». دار قابس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ دمشق، لا ت، ط1، راجع الصفحات: 5 ـ 6 ـ 7).

الثقافيَّة المُتقوقِعة على ذاتها، فإنَّما يتَّم ذلك عبر هذا الفهم بالذات[1]. فالظاهرة الدينيَّة يمكن فهمها وتمييزها فقط، عندما تُدرَس كظاهرة دينيَّة قائمة بذاتها، فإنَّ المحاولات لفهم أو لإدراك جوهر هذه الظاهرة بوسائل الفيزيولوجيا، السيكولوجيا، السوسيولوجيا، الاقتصاد، أو اللغويَّات أو الفنون، أو أيَّة دراسة أخرى، ستكون خاطئة، ذلك أنَّها ستفقد العُنصر المُتفرِّد الذي لا يمكن اختزاله أو تقليصه. وهو عنصر المُقدَّس[2].

يُقيم «إلياد»، في معرض تأكيده على استقلالية المُعَطى الديني، مُشابَهة بين المُعَطى الديني والعمل الفني، فيعتبر «أن الأعمال الفنيَّة، شأنها شأن المُعَطيات الدينيَّة تماماً، تتمتَّع بصيغة وجود خاصة بها: إنَّها توجد على مستوى مرجعيَّتها الخاص بها. وفي عالمها المخصوص. أما كون هذا العالم مُختلفاً عن العالم الطبيعي الذي يندرج الاختبار المباشر ضمنه، فأمر لا يَستتبع نزع طابع الواقعيَّة عنها. فالعمل الفني لا يكشف عن دلالته ومعناه إلاَّ بمقدار اعتباره عملاً إبداعياً قائماً بذاته، أي بمقدار ما نسلِّم بصيغة وجوده ـ وهي صيغة وجود الإبداع الفني ـ دون أن نردَّه أو نختزله إلى واحد من أبعاده التي يتكوَّن منها. كذلك يبدو لي أن المُعَطى الديني يكشف عن دلالته ومعناه العميق عندما يُؤخَذ على صعيد مرجعيَّته الخاصة، لا عندما يُرَدُّ أو يختزل إلى أحد أوجهه الثانوية، أو إلى أحد سِياقاته»[3].

في الواقع، تنمُّ هذه المُشابَهة، عند «إلياد»، عند تأكيد أنَّ ما هو مُغاير لا يعني أنَّه غير واقعي. وهو لم يجد في مسعاه ذاك، خيراً من الأعمال الفنيَّة، للكشف عن خصائص الشبه الكليِّ بينها وبين المُعطَى

(1) المصدر نفسه، ص13 ـ 14.

(2) «Mircea Eliade»: **«Patterns in Comparative Religion»**, (Meridian Books, New York 1970, sixth printing, p. XIII).

(3) «مرسيا إلياد»: **«الحنين إلى الأصول»**، ص17.

الديني. بَيدَ أنَّ ذلك، بتقديرنا، لا يخلو من التباس، أو على أحسن الأحوال، من احتمال التباس، ذلك أن الأعمال الفنيَّة، إذ تملك أيضاً منطقها الخاص، إلاَّ أنَّها أكثر انغلاقاً وغموضاً من المُعطَى الديني. من زاوية كونها أكثر ذاتية. وأقلّ قابليَّة لانتزاع ما يفترض أنه مَنطق قابلٌ للوعي والعَقْلَنَة. إنَّ التعبيرات الدينية، في طَوْر تداوُلها البشري، وليس من ناحية خلفيَّاتها الغيبيَّة، يُمكن إدراجُها في منظومات قابلة لإدراك معانيها ووظائفها، وبناء الإتساق المنطقي فيها، دون أن تَتَوارى كفعل ذاتي مُغلَق وغير مفهوم.

إنَّ ذلك لا ينفي أهميَّة الحرص المنهجي، الذي لا يني «إلياد» يُظهره، حول استقلاليَّة المُعطَى الديني.

إلا أنَّ استكمال فكرة «إلياد» المنهجيَّة، نجده في استدراكه. إنَّ ما سبق من قول، «لا يعني، بالطبع، أنَّ من المُمكن فهم الظاهرة الدينيَّة بمعزل عن تاريخها، أي بمعزل عن سياقها الثقافي والمُجتَمعي ـ الإقتصادي. فلا وجود لظاهرة دينيَّة خالصة، خارج التاريخ، إذ لا توجد أيَّة ظاهرة بشرية إلا وهي في الوقت نفسه ظاهرة تاريخيَّة. وإنَّما يجري التعبير عن التجربة الدينيَّة كما يجري نقلها إلى الآخرين ضمن سياق تاريخي مخصوص. لكن التسليم بتاريخيَّة الاختبارات الدينيَّة لا يستتبع كونها قابلة للرَّد إلى أشكال من السلوك غير دينيَّة. فالتأكيد على أنَّ المُعطَى الديني هو دائماً مُعطًى تاريخي، لا يعني أنَّه قابل للاختزال إلى تاريخ إقتصادي أو مُجتمَعي أو سياسي. وينبغي أن نضع دائماً نُصبَ أعيننا ذلك المبدأ الذي يُعتبَر من مبادئ العِلم الحديث الأساسيَّة، وهو أنَّ الصعيد هو الذي يَخلق الظاهرة»[1].

(1) المصدر نفسه، ص19.

إن هذا النصَّ يُدخِلنا في صميم العَصف المنهجي، الذي يُواجِه كل مقاربة للمُعطَى الديني، إلاّ أنّنا بادئ ذي بدء، علينا أن نُقيم تمييزاً جوهريّاً، بين الدين من ناحية والفكر الديني من ناحية أخرى، الدين دائماً، هو ظاهرة فوق تاريخيَّة، على الأقل بنظر أتباعه هو كذلك. أمَّا الفكر الديني باجتهاداته واختلافاته وانحرافاته وتشوُّهاته، فهو اجتهاد بشري، عُرضة لتأثير السِّياقات المختلفة. إلا أنَّ ذلك لا ينفي امتلاكه لمنطقه الخاص، ولكونه، بنحو من الأنحاء، دينياً، خاصة من ناحية انتسابه لمرجعيَّته الدينية الخاصة.

لقد بات مُمكناً، استناداً إلى الأفكار التأسيسيَّة السالفة، أن نصل إلى النتيجة، التي نشد «إلياد» وصولها منذ البدء، أنَّ الإنسان الديني يُمثِّل الإنسان الكُليّ. وبالتالي يجب استعمال جميع النتائج التي أسفرت عنها مُختلف المناهج المُتبعة في مقاربة الظاهرة الدينيَّة، وأن تُجمع هذه النتائج ويُؤلَّف بينها. فليس يكفي أن يُدرك المرء معنى ظاهرة دينيَّة في ثقافة معيَّنة، وان يُعمد، من ثمَّ، إلى فكِّ مراسيلها. بل يجب أيضاً دراسة تاريخها، أي تفصيل مسارات تغيُّراتها وتبدُّلاتها، وصولاً، في نهاية الأمر، إلى استخلاص مساهمتها في الثقافة بأسرها[1].

وهو يلاحظ أنَّ عدداً من العلماء في السنوات الأخيرة، قد شعر بالحاجة إلى تَخطِّي ثُنائيَّة الظاهريَّة الدينيَّة ـ تاريخ الأديان، باتِّجاه الوصول إلى منظور يتَّسع لتطبيق هاتين العمليَّتين الذهنيَّتين معاً. ولا يَخفى، أن المقصود بـ «الظاهريَّة»، هو المنهج الذي يعتمده العلماء الذين يتابعون دراسة البُنى والدلالات. أما الإشارة إلى التاريخ، فالمقصود بها التاريخانيَّة، أي ما يشتمل على العلماء الذين يسعون إلى فهم الظاهرات الدينيَّة ضمن سِياقها التاريخي[2].

---

(1) «مرسيا إلياد»: «الحنين إلى الأصول»، ص20.

(2) المصدر نفسه، راجع ما ورد ص20.

إذن، بالمحصِّلة، نحن أمام قاعدة منهجيَّة مُركَّبة، تقوم على دَمج المنهجيتين الظاهريَّة البُنيويَّة، والتاريخيَّة. وهي منهجيَّة ثريَّة لناحية قدرتها على الإحاطة بالتعبيرات الدينيَّة، كما بالإحاطة بأيَّة تعبيرات أو ظواهر أخرى فكريَّة أو اجتماعيَّة.

لذا، فإنَّنا سنضيفها إلى مُجَمل البناء المنهجي الذي نحاول إيضاح معالمه وتَبنِّيه.

2 ـ «ريجيسس دوبريه» واللاَّشعور السياسي:

في انقلابه على الماركسيَّة، وبحثه عن ترسُّبات الدين داخل بُنية الوعي الغربي. يذهب «ريجيسس دوبريه» إلى قلب الصورة. فقد كان معهوداً ردّ الدين إلى محدَّدات غير دينيَّة، كأن يُفسِّر الديني «بالسياسي» أو «بالاقتصادي»، إلا أنَّه، هذه المرة، يُمارس العمليَّة المنهجيَّة مقلوبة، إذ يفسِّر السياسي بالديني. يقول «دوبريه»: «إنَّه لا يبحث عن فهم النظام السياسي في ذاته بل في الأيديولوجيَّة. وينبغي البحث عن النظام الأيديولوجي بدوره في النظام الديني، وليس فهم الأمر الديني من جوهر الدين، وينبغي البحث عنه في الفيزياء الإجتماعيَّة (بالمعنى الأقوى للعبارة الوضعيَّة القديمة التي كانت أساساً لتسمية عِلم الإجتماع). وتُضفي كل أيديولوجيَّة عُضويَّة معنىً على العالم، ويصنع العالم معنىً يتفاوت في درجة إعداده، لكل مجتمع بشري»[1]. وأغلب الظن أنَّ المقصود بالفيزياء الاجتماعيَّة بالمعنى الأقوى للعبارة، ما تقوم به لحمة المجتمع كونه مجتمعاً، وما تتشكَّل به هويَّته الجمعيَّة.

---

(1) «ريجيسس دوبريه»: «نقد العقل السياسي»، (ترجمة «عفيف دمشقية»، دار الآداب، بيروت، 1986م، ط1، ص، 42.

يرى «دوبريه» أنَّ العلاقات السياسيَة لا تُفسِّر بنفسها، ولا بالأشكال الجليَّة التي تتَّخذها، ولكنَّها تُفسِّر كذلك بالظروف الماديَّة للحياة. ولا يقتصر الأمر على أنَّها لا تُختَصر إلى مجرَّد عكسٍ لقاعدة اقتصاديَّة، بل يَتعدّاه إلى أنَّه لا يُمكِن استنباطها منها، لا من قريب ولا من بعيد. وبعبارة أخرى، ليست السياسة اقتصاداً مركَّزاً (لينين). وتشهد ملاحظة المجتمعات الحديثة بأنَّ بنُى السلوك السياسي لا يُغيِّرها تغييراً جذريّاً تَبدُّل نهج الإنتاج، وبأنَّها مُستقلَّة عن درجة نُموِّ القوى المُنتجة[1].

إن ما يبدو مثيراً في نظريَّة «دوبريه»، قوله إنَّ في أصل الواقع الاجتماعي «قوَّة غير خاضعة للمراقبة، قوَّة لا عقلانيَّة في الظاهر، تُبطِل قواعد المنطق وَتطلُّعات المناهج. وهذه القوَّة التي تستعصي نتائجها على خُطَط الأفراد وإرادتهم القاطعة، إمَّا أنَّها تُواريها الدراسة التقليديَّة للمؤسَّسات السياسيَّة، وإمَّا أنَّها يُنظَر إليها حين تدخل في الحسبان، على أنَّها إلى حدًّ ما رُقية صوفيَّة تدفع علماء السياسة للهجرة إلى أرض العجائب»[2].

أمَّا تفسيره لهذه القوَّة الغامضة الكامنة في ثنايا الواقع الإجتماعي، فيُعبِّر عنها من خلال مقاربته التي تخَلصُ إلى القول بأنَّ الوعي لا يُشكّل جوهر حياة الأفراد النفسانيَّة، بأكثر ممَّا تشكل المؤسسات والتمثيلات السياسيَّة جوهر الحياة السياسيَّة للجماعات. وليس وعي الناس هو الذي يُحدِّد وجودهم السياسي، وإنّما وجودهم الإجتماعي الذي يُحدِّد هذا الوعي، هو الخاضع بالذات لنظام منطقي من العلاقات الماديَّة الإكراهيَّة. فالجماعات البشريَّة المُنظَّمة، كالأفراد تماماً، وإن بطريقة

---

(1) المصدر نفسه، ص43.

(2) المصدر سابق، ص43.

أخرى، تملك لا وعياً من نوع خاص، أبرز أعراضه الديانات وبدائلها الأيديولوجيَّة، ويدعوه «دوبريه» بـ «اللاَّوعي السياسي»، ولا يصدر هذا اللاَّوعي، عنده، عن طبيعة سيكولوجيَّة قاعدتها التمثيلات المُفصَّلة على أنموذج واحد.

إن دراسة هذا «اللاَّوعي السياسي»، تفترض، عند «دوبريه»! في جميع الأحوال، «انقلاباً في الرؤية النظريَّة، أو انعكاساً في مراكز الفائدة، يجعل من المترسِّب عنصراً مُكوِّناً، ومن اللاَّعقلاني عقلانيَّاً، على التوالي والواحد عن طريق الآخر»[1].

إنَّ المفاهيم التي استقاها «دوبريه» من تجربته الذاتيَّة، وحاول تعميمها كمنهج في فهم الحياة السياسيَّة، أفضت به إلى كشف دور حاسم للاوعي خلف الوَعي، وهو ليس لاوعياً نفسيَّاً، ذاتيّاً أو جمعيَّاً، إذ إنَّه لا ينسى أن يشير إلى اختلاف هذا المفهوم، عن مفهوم الوعي الجمعي عند «يونغ». إنَّه مُحرِّك كامن خلف الممارسات وخلف المفاهيم.

لقد أقام «دوبريه» بحثه على ملاحظة أساسيَّة عامَّة، مفادها أن الحياة السياسيَّة تُبعِد الإنسان عن العقل، أيّاً كان نمط الإنتاج السائد في المجتمع، وتحمله على التصرُّف بكيفيَّة لا عقليَّة، تبلغ أحياناً حدَّ الجنون. ففي جوهر الظاهرة السياسيَّة يكمُن اللاَّعقل الذي لا بدّ من أن يكون له سبب في طبيعة الأشياء نفسها»[2].

يُلاحظ «ناصيف نصار» في نقده لـ «دوبريه»، أنَّ النقد الذي يُمارِسه على الوهم الأيديولوجي السياسي، يريده مدخلاً إلى تحليل الظاهرة

---

(1) المصدر نفسه، ص ص44 ـ 45.

(2) «ناصيف نصار»: «منطق السلطة. مدخل إلى فلسفة الأمر»، ص316.

السياسيَّة نفسها، وبخاصة إلى تحليل شروط إمكان الوهم الأيديولوجي السياسي، فإذا صحَّ هذا التفسير، فإنَّ مُؤلِّف «نقد العقل السياسي» بحسب «ناصيف نصار»، يضعنا أمام ثلاثة معانٍ للعقل السياسي، فهو يعني أوَّلاً، التصوُّر التفسيري الذي تطرحه الماركسيَّة السوفياتيَّة حول السياسة. ويعني ثانياً، الطبيعة الموضوعيَّة والقوانين التي تحكم الحياة السياسيَّة، وهي تفسح في المجال للعاطفة والمقدس أكثر بكثير مما يقول الخطاب الأيديولوجي التمويهي عن السياسة. ويعني ثالثاً، السبب العميق لهذا الوضع كُلِّه، وهو في نظره الطبيعة الدينيَّة للوجود الاجتماعي المُنظَّم، لا بمعنى نُشوئه كما تتصوَّره الأديان الغيبيَّة، بل بمعنى نشوئه على أُسُس ماديَّة مَحْضَة. وهو يخلُص في نقده، إلى أنَّه إذا كانت بعض النظريَّات الأيديولوجيَّة، تُقدِّم تفسيراً لهذه الممارسة من شأنه أن يبرِّر أو يخفي، أو يُموِّه حقيقتها التي تشبه الهذيان أو الجنون الجماعي، فإنَّه لا يصحُّ القول بأنَّ جميع النظريَّات الأيديولوجيَّة وغير الأيديولوجيَّة تُؤكِّد الطلاق بين الحياة الجماعيَّة السياسيَّة وبين العقل. وهذا يعني أنَّه ينبغي التمييز بين العقل في الحياة السياسيَّة الفعليَّة الذي هو ماهيَّتها ومَنطِقها، وبين العقل في الفكر السياسي، ثم بين العقل عند الفاعل السياسي، وبين العقل عند الباحث في السياسة[1].

أمَّا «محمد عابد الجابري» الذي يُعالج بدوره مفهوم اللاشعور السياسي عند «دوبريه»، فإنه يُمارس على هذا المفهوم قَلْباً، مُنطِلقاً من تبيئته وفق الخصوصيَّات الإسلاميَّة العربيَّة. فَيُلاحِظ أنَّه «إذا كانت وظيفة مفهوم اللاَّشعور السياسي عند «دوبريه»، هي إبراز ما هو عشائري وديني في السلوك السياسي في المجتمعات الأوروبيَّة المُعاصِرة، فإنَّ وظيفته

(1) المصدر نفسه، ص317 ـ 318.

بالنسبة إلينا ستكون بالعكس من ذلك، إبرازُ ما هو سياسي في الديني والسلوك العشائري داخل المجتمع العربي القديم منه والمُعاصِر. وإذن، فما هو السطح هنا هو التَمذهُب الديني، وليس الاختيار السياسي، وبالتالي فاللاَّشعور السياسي عندنا لا يتأسَّس دائماً على الدين، كما في أوروبا الحاضرة على الأقل، حسب «دوبريه»، بل إنَّ التَمذهُب الديني هو الذي يطفو على اللاَّشعور السياسي ويُغطِّيه.»[1].

لَقَد أوردنا النصوص الأكثر تعبيراً عن مفهوم اللاَّشعور السياسي عند «دوبريه»، وعقَّبنا على ذلك بِنصَّين، أحدهما نقدي والآخر تكييفي، يقوم على التَبيِئة، أي إعادة تركيب المفهوم بالطريقة التي تنسجم مع خصوصيَّة البيئة الإجتماعيَّة والسياسيَّة العربيَّة. وفي حقيقة الأمر، إنَّ الموقف المنهجي من مفهوم اللاَّشعور السياسي، لا يشترط أن يقوم على القبول الكُلِّي أو الرفض الكُلِّي. ذلك أنَّ نقاط الاعتراض عليه عديدة، إذ إنَّ تعميم المفهوم وجعله منهجاً كُلِّياً، وتحويل اللاشعور السياسي إلى أصل كامن مُتفوِّق على الوعي السياسي، ومحدِّد نهائي له وللممارسات السياسيَّة، وردِّ الدين إلى طبيعة الأشياء الماديَّة الكامنة في المجتمع، كُلُّها إطلاقات، لا يُمكِن إدراجها في البناء المنهجي الذي نحاول استنباط معالمه. لقد كنَّا قد أشرنا إلى استقلالية التعبير الديني عند «مرسيا إلياد»، وحاجة هذه الاستقلالية إلى مرجعيَّتها الخاصة ومنطقها الخاص. إنّ ذلك لا يُعفي من ملاحظة فكرتين هامتين في رؤية «دوبريه» المنهجيَّة: الأولى، تأكيده على أهميَّة الدين، حتى في المجتمعات الأكثر ماديَّة، والتي يظنُّ أنَّها أقلعت عن الرُكون إلى المحدِّدات الدينيَّة. والثانية، تركيزه على المخبوء في بُنية الوعي السياسي، العامل الذي يقبع في

---

(1) «محمد عابد الجابري»: «العقل السياسي العربي/ محدِّداته وتجليّاته»، ص13 ـ 14.

الخفاء، والذي يَتلطَّى خلف ما تَدَّعيه الأيديولوجيَّة السياسيَّة. إذ إنَّ الحقيقة بجوانبها كافَّة، لا تكمن فيما يُدَّعى ويُقَال ويُعبَّر عنه. بل ثمَّة شيء آخر، يغور في الأعماق السحيقة للوعي والمُمارسة السياسيَّين، قد يُخفيه السياسي نفسه، ويُواريه طيَّات مكنوناته، وقد لا يعيه فعلاً، كأحد المُحدَّدات الذي يُمِلي عليه ما يقوله وما يُمارِسه.

بَيْدَ أنَّ ما يجدُر التأكيد عليه، بأهميَّة شديدة، هو أنَّنا نلحُّ على كون هذا المحدِّد هو عنصر من جملة عناصر عديدة، تنتمي إلى الوعي السياسي نفسه، وليس المحدَّد النهائي الذي يختزل فاعليَّة العناصر الأخرى ويُعطِّله، على غرار ما ذهب إليه «دوبريه». أي بكلمة: إنَّ «اللاَّشعور السياسي» هو أحد المحدِّدات، وليس مجموعها، إذ إنَّ المحدِّدات الأخرى لا تقبع مُجاورة له، بل مكانها الوعي ذاته وليس اللاَّوعي.

3 ـ قبليَّات الفقيه عند «المطهري» و«الشبستري»:

إنَّ الفُقَهاء رغم استنادهم إلى الأدوات الأصوليَّة ذاتها، ذلك أنّ ما يتضمَّنه علم الأصول عند الشيعة، ليس عُرْضَة للتباين أو الاختلاف، إنما يُشكِّل إطاراً مرجعيّاً مفهوميّاً مُشتركاً لطُرُق استنباط الأحكام. رغم ذلك، ثمّة نتائج مُتباينة يبلغها هؤلاء الفُقهاء، وهذا التباين يبلغ أوجه في قضايا الحكم والمجتمع. فما الذي يجعل، من الناحية المنهجية، هذا الإختلاف ممكناً؟ ما هو شرط انوجاد هذا الاختلاف ما دام الإطار الأصولي هو نفسه؟

يقول «العلاَّمة «مرتضى مطهري»: «إنَّ عمل الفقيه والمجتهد هو استنباط الأحكام، إلاَّ أنَّ معرفته وإحاطته وطراز نظرته إلى العالم، تُؤثِّر

تأثيراً كبيراً في فتاواه. على الفقيه أن يكون مُحيطاً إحاطة كاملة بالموضوع المطلوب منه إصدارُ فتوى فيه. فإذا افترضنا فقيهاً دائمَ الإنزواء في بيته أو مدرسته، ثم نُقارنه بفقيه آخر يُواكِب الحياة. نجد أنَّ كليهما يرجعان إلى الأدلَّة الشرعيَّة لاستنباط الأحكام، ولكنَّ كُلاً منهما يستنبط حكمه على أساس وجهة نظره الخاصَّة»[1].

إذن، لا تنحكَّم فقط عمليَّة الاستنباط للأحكام الشرعيَّة، لعِلم الأصول فقط، إنَّما إلى جانب ذلك، ثمَّة مُؤثِّرات مَعرفيَّة أخرى، سُتؤدِّي دوراً في توجيه الفقيه، يقول «المطهري»: «لو أنَّ أحداً أجرى مقارنة بين فَتاوَى الفُقَهاء، وتَعرَّف في الوقت نفسه على ظروف حياة كلِّ فرد منهم، وطريقة تفكيرهم في مسائل الحياة، لعرف كيف أنَّ المنظورات الفكريَّة لكلِّ فقيه، ومعلوماته عن العالم الخارجي المحيط، به تؤثِّر في فتاواه، بحيث إنَّ فتوى العربي تفوح منها رائحة العرب، ومن فتوى العجمي رائحة العَجَم، ومن فتوى القَرَوي رائحة القرية، ومن فتوى المدني رائحة المدينة»[2].

يُشكِّل هذا النصُّ على أهميَّته وجُرأَته، إضاءة هامَّة على تفسير التنوُّع والاختلاف، بين الفُقَهاء، والذي يبلغ في أحيان كثيرة التعارُض أو التناقُض. وتتركَّز أهميَّته في عقده لتلك الصلة بين فقه الفقيه من ناحية، ومنظوره الفكري ومحيطه الاجتماعي من ناحية أخرى. فلا يعود الفقه عمليَّة منطقيَّة مَحضَة أو ذهنيَّة مجرَّدة، إنَّما عمليَّة ذات إطار إجتماعي وسياسي مُؤثِّر في السياق ذاته. يحاول «محمد مجتهد شبستري» (فقيه

(1) «مرتضى المطهري»: «تأثير منظور الفقيه في الفتوى». (من كتاب يتضمَّن مجموعة نصوص لفقهاء ومفكِّرين بعنوان: «المشهد الثقافي في إيران/ فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة»، إعداد «عبد الجبار الرفاعي»، دار الهادي، بيروت، 2001م، ط1، ص335).

(2) المصدر نفسه، ص335.

وفيلسوف إيراني معاصر)، في تحليله لقبليَّات الفقيه التي تُؤثّر في عمليَّة استنباطه للأحكام، إظهار الإشكاليَّتين اللَّتين تتَّصلان بمرحلتَيْ الاجتهاد والإفتاء، أيَ مرحلة استنباط الأحكام الكُلِّية، ومرحلة تطبيق هذه الأحكام على الحالات الخاصَّة، وتحديد أحكام معيَّنة لتلك الحالات. أما الإشكاليَّتان فهما: الأولى، وتنحصر بالسؤال التالي: بأيٍّ معيار يستطيع الفقيه تشخيص ما إذا كان الحكم الوارد في الكتاب والسُنَّة حُكْمَاً ثابتاً أبديّاً أم مُؤقتّاً محدوداً بزمان ومكان وظروف معينة؟ والثانية، فيمكن التعبير عنها بالسؤال التالي: كيف يتسنَّى للفقيه في مرحلة التطبيق تشخيص موضوع الحكم أو الحالة الخاصة لُيحدِّد لها حكماً؟

إنَّ «الشبستري» يُجيب عن هذين السؤالين بالقول، «إنَّ الفقيه يحتاج في الحالتين إلى علوم ونظريَّات لا علاقة لها بعلم الفقه، فثمَّة أحكام ثابتة دائمة في الديانة الإسلاميَّة يتَّفق عليها جميع المسلمين، لكن هذه الحقيقة بحِدِّ ذاتها لا تستطيع فَرْز الأحكام الثابتة عن المُتحوِّلة. إذاً، كيف يُمكن للفقيه تحديد ذلك؟»[1].

الجواب الذي يُقدِّمه علماء الأصول، هو أنَّ أبديّة الحكم وثباته يُستفاد من الإطلاق الذي يستبطنه دليل الحكم (الآية مثلاً)، واشتراك مسلمي عهد الرسول ومسلمي سائر العصور في الأحكام الشرعيَّة. إذاً، الثبات والشمول هما مُقتَضَى «الظهور الإطلاقي» للآية من ناحية، والإجماع على وحدة التكليف للمسلمين جميعاً. وبحسب «الشبستري» فإنَّ علماء الأصول يرون أنَّ حلَّ الإشكاليَّة كامن في «الظهور» و«الإجماع»، لكنَّ ذلك لا بدّ من أن يستند إلى «قبليّات تقول إنَّ القرآن

(1) الشيخ محمد مجتهد شبستري: قبليات الفقيه، ترجمة حيدر نجف، نص مطوَّل ورد في كتاب المشهد الثقافي في إيران، مصدر سابق، ص343.

كتاب النبوَّة الخاتمة، ولا بدّ أن يُفصح عن أحكام أبديّة ما دام الدهر، ثم أنَّ الإنسان والمجتمع الإنساني بطبيعته يُمكن أن تكون له أحكام ثابتة خالدة على مَرِّ الزمن تُحقِّق له مصلحته على الدوام، . . جانب من هذه المفروضات والقبليَّات لها علاقة بالنُبوَّة ومفهوم الخاتميَّة، وجانب منها ينتمي إلى نمط من علم الإنسان والفلسفة الاجتماعيَّة القائلة بوجود فطرة سليمة إيجابيَّة للفرد والمجتمع»[1].

إنَّ «الشبستري» يخلُص إلى القول بأنَّه، وعلى أيَّة حال، ثمَّة لدى الفقيه أفكار قبليَّة لا علاقة لها بعلم الفقه، وإنما هي معارف قريبة إلى الفلسفة وعلم الكلام وعلم الاجتماع وعلم الإنسان، وهو يرى أنَّ الفُقهاء قد أصدروا فتاواهم ضمن فضاء الثقافة والحضارة الإسلاميَّة، وهذه الثقافة تستند بطبيعتها إلى قبليَّات ومقبولات معيَّنة. فقد كانت الثقافة والحضارة الإسلاميَّة وحدة مُنسجمة تترتَّب في داخلها العلوم وِفقَ نظام خاص[2].

«وعلى كل حال، فالفقيه لا يستنبط الأحكام مُستعيناً بعِلم الأصول فقط، وإنَّما تتدخَّل أيديولوجيا الفقه ورؤيته لقضايا الإنسان والمجتمع والحقِّ والعدالة والسياسة والإقتصاد والصناعة والعلوم والحضارة والقِيَم والأخلاق، في صياغة آرائه واستنباطاته الفقهيَّة. وعمليَّة الإجتهاد والإفتاء تتحرَّك بتوجيه لازم من كل هذه المقدِّمات، وتسير في طريق معيَّن لتَتَمخَّض عن نتائج خاصة»[3].

يتضَّح مما سبق، أن الإفتاء بأبديَّة أو عدم أبديَّة الأحكام، يرتكز

---

(1) المصدر نفسه، ص345.
(2) المصدر نفسه، ص345.
(3) المصدر نفسه، ص346.

دائماً على قبليَّات الفقيه من جانب، وإلى معرفته بموضوعات الأحكام (الوقائع والحوادث) من جانب آخر. وما علم الأصول إلاَّ جزء بسيط من مقدِّمات الإجتهاد. إنَّ ذلك يعني أنَّه حينما يتوصَّل الفقيه إلى حكم مُعيَّن، ويُعلِن أنَّ هذا الحكم ثابت أبديٌّ، فَعَليهِ قبل ذلك التيقُّن من ثبات موضوع الحكم. بعبارة أخرى، يجب على الفقيه الإطمئنان أولاً إلى استناد الحكم إلى أساس «تكوين طبيعي ثابت»، وأنَّ الغاية منه هي الحفاظ على نظام طبيعي ذي علاقة بالفرد أو المجتمع[1].

إنَّ «الشبستري»، بناءً على المقاربة المنهجية السالفة، يُحدِّد مهمةً للفقهاء المعاصرين، تقوم على تحرير الأحكام الفقهيَّة من التناشُذ مع سائر العلوم الإنسانيَّة. فالفقه معرفة إنسانيَّة تتأتى من مُراجعة النُصوص الدينيَّة، ولا يُمكنها أن تكون مُتناشِزة مع باقي المعارف الإنسانيَّة. وبدون ملاحظة النظريَّات الجديدة حول الإنسان والمجتمع، لن يظهر فقه عصري يتوافر على هيكليَّة منطقيَّة جامعة. وبرأيه، سيكون خطيراً ما يتصوَّره البعض من أنَّ معرفة النفس الفلسفيَّة والحِكمة العمليَّة عند القدماء تكفي كنظريَّات علميَّة حول الإنسان والحياة. فأولئك لم يلتفتوا إلى التطوُّرات الهائلة والتحوُّلات العلميَّة المُتَسارعة، حيث ظَهَرت مواضيع وقضايا جديدة، وليست معرفة النفس الفلسفيَّة والحكمة العمليَّة بِمَعزل عن هذه التحوُّلات. فعلوم الإنسان المُعاصِرة خَلَقت إشكاليَّات مُهمَّة في طريق معرفة النفس الفلسفيَّة والحكمة العمليَّة[2].

إن القيمة المنهجيَّة التي يُمكن استخلاصها من رؤية «الشبستري» لقبليَّات الفقيه، بمعزل عن التفاصيل التي تضمَّنتها رؤيته، تكُمن في كشف البناءات المنهجيَّة التي يقوم عليها الإجتهاد الفقهي. فعلى غرار ما

(1) المصدر نفسه، ص 348 ـ 349.

(2) المصدر نفسه، ص350 ـ 352.

فعل «العلاَّمة مطهري»، الذي كان صريحاً في الكشف عن المؤثّرات الثقافيَّة والإجتماعيَّة التي قد تكون حضاريَّة أو بيئيَّة (تمييزه بين القرية والمدينة)، فإن «الشبستري» حلَّل آليَّات الإجتهاد، مُستنتِجاً أنَّ استنادها إلى العلوم الأخرى، غير الفقهيَّة، مسألة لا مناصَ منها. إذ إنَّ «أيديولوجيا الفقيه ورؤيته لقضايا الإنسان والعالم» تتدخَّل إلى جانب علم الأصول في بناء الأحكام عند الفقيه. وإذا كان ضرورياً للفقه أن يكون اجتهاديّاً وعصريّاً، فإنَّ تعميق صلة الفقيه، بعلوم الإنسان والإحاطة بالواقع وتحوُّلاته الاجتماعيَّة، يُصِبح مسألة لا بدّ منها. ولا يَبْعد، بصورة عامة، عن هذه الوجهة، ما ذهب إليه «الإمام الخميني»، عندما اعتبر الزمان والمكان عُنصَرين في تحديد الإجتهاد، حيث إنَّ المسألة التي كان لها حكم في القديم الظاهر، يُمكن أن يكون لها نفسها حكم جديد على ضوء العلاقات الإقتصاديَّة والإجتماعيَّة والسياسيَّة المُستجِدة[1]. (سنُعالج هذه المسألة بصورة مُفصَّلة في الفصل الخاص «بالإمام الخميني»).

إنَّ ذلك يفضي بنا إلى القول، بأنَّ الاجتهاد الفقهي (في غير الثوابت الدينيَّة)، لا ينحصر في عمليَّة إنتاجه في الإطار الأصولي وحده، ولا هو بالتالي، وليد عمليَّة ذهنيَّة مجرَّدة. بل ثمَّة أُطُر أيديولوجيَّة واجتماعيَّة تُمارِس تأثيراتها على عمليَّة إنتاجه. وقد تكون هذه التأثيرات بَيِّنة وجليَّة، وقد تكون خافية ومُتوارِية. إلا أنَّه علينا التمييز الشديد الأهمية، بين المحدَّدات والمُؤثِّرات. إذ إن مرجعيَّة الفقيه الأساسيَّة تبقى النصوص الدينية، وبالتالي، فهي تُؤدِّي دور المحدِّدات، أما الأُطُر المعرفيَّة

(1) «الإمام الخميني»: من خطبة له بتاريخ 23/ 2/ 1989م، «الاستقامة والثبات في شخصية الإمام الخميني»، ترجمة «الشيخ كاظم ياسين»، (منشورات مركز الإمام الخميني الثقافي، بيروت، 1992م، ط1، ص277).

والواقعيَّة للفقيه، فتُؤدِّي دور المُؤثِّرات في طبيعة الإنتاج الفقهي وتحديد وجهته، على أيِّ حال، إنَّ الخلاصة الإجمالية لهذه المعالجة، قد سَوَّغت الإمكان المنهجي لعلم اجتماع الفقه (سوسيولوجيا الفقه)، وعلم المعرفة الفقهيَّة (إبستمولوجيا الفقه)، بما يساعد على تشخيص النسيج المُستَتر للفقه واكتشاف أنساقه الجُوَّانيَّة، ومختلف القبليَّات والمسلَّمات التي تصوغ المنظورات الفقهيَّة[1].

سادساً: الخلاصة

لقد قاربنا الإشكاليَّات النظريَّة، منذ اللحظة الأولى، من مُنطَلق الانفتاح النقدي على الفكر الغربي، ومن موقع الإدراك لخصوصيّة الفكر الديني بعامة، والإسلامي بخاصة. أي كان علينا أن نسير بين حَدَّي الانفتاح والخصوصيَّة، وأن نتجنَّب المُبالغة بوهم الإستقلال إلى حدِّ القطيعة، والتواصُل إلى حدِّ التَمَاهي. إنَّ ذلك أسهم بتجاوز سؤال كان مباطناً دوماً، لهذه الدورة المنهجيَّة، التي كانت أشبه بترحال إلى عوالم نظريَّة شتَّى. إلاَّ أنَّه لم يُلغهِ: هل كان ضرورياً فعلاً، أن يقتضي وصولنا إلى «العلامة الصدر» و«العلامة المطهري» في قولهما بِعَقْلَنة التفكير الديني وتَقَعيد الأُسُس النظريَّة لعلاقة الأفكار بالواقع على قاعدة جَدَل الذات والبنية. ومثلهما «الشبستري» في قبليَّات الفقيه، أن يقضي ذلك عُروجاً على كل تلك الإسهامات النظريَّة الغربية؟

إنَّه السؤال الذي سيبقى أبداً، بلا جواب فعلي، مهما حشدنا له من تبريرات على صيغة إجابات. ذلك أنَّه السؤال الذي يُنتجه باستمرار عدم

---

(1) أُنظُر: «عبد الجبار الرفاعي»: «فلسفة الفقه»، (بحث في كتاب «المشهد الثقافي في إيران»)، ص29.

استقرار الفكر السياسي في المجال العربي ـ الإسلامي، تبعاً لعدم استقرار هذا المجال نفسه.

على أيِّ حال، إنَّ ما خلصنا إليه، هو مجموعة من المفاهيم التي تُشكِّل أدوات نظريَّة، تُساعد على تحليل أكثر عُمَقاً للفِكر السياسي الإسلامي. وهي في حال دمجها وتوليفها، تشكِّل إطاراً منهجيّاً مَرِناً، أطلقنا عليه إسم التعدُّدية المنهجيَّة أو المنهج التكاملي. وقد استلزم ذلك معالجة بعض الإشكاليَّات والأطْرُوحات التي انحصر دورها في بلورة الرؤية المنهجيَّة وتعميقها، إلاَّ أنَّها لن تتجلَّى مباشرة، في الخُلاصات والنتائج، أي أنَّنا لن نُدرِجها في إطار الأدوات النظريَّة التي سنعمل على تطبيقها واستخدامها.

وعلى هذا الأساس، فإنَّ الخُلاصة الأهمَّ تكمُن في تجنُّب المأزق المعرفي المزدوج، بين التعالي بالفكر السياسي الإسلامي، على قاعدة عزله عن الواقع وتحويله إلى دوغما سكونيَّة، لا مجال لدراستها داخل سياقاتها الاجتماعيَّة والسياسيَّة، وبين إنزال هذا الفكر وإحالته إلى مجرَّد نتاج مُطلق للبُنيات الاجتماعيَّة والسياسيَّة.

لذلك قُلنا بخصوصيَّة الفكر السياسي الإسلامي، وعدم صِحَّة دراسته إلاَّ بالاستناد إلى مَنطِقه ومَرجعيَّاته، دون أن ننفي تأثيرات الواقع عليه، وذلك بالارتكاز إلى قاعدة منهجيَّة ترى أنَّ علاقة الفكر بالواقع علاقة إنتاج، أما علاقة الواقع بالفكر فهي علاقة تأثير، وأن ذلك سيسمح بدراسة المرتكزات التي يقوم عليها هذا الفكر، ظاهرة وجليَّة أم مخبوءةً ومستترةً، وفقاً لمسمَّيات منهجيَّة عديدة لكنها تؤدِّي وظائف متقارِبة: البنية الضمنيِّة (فوكو)، اللاشعور السياسي (دوبريه)، قبليَّات الفقيه (المطهري والشبستري).

إن تَموضُع علاقة الفكر بالواقع السوسيولوجي، على النحو الذي

ذكرنا، يقتضي وفق منهج «العلامة الصدر»، تأكيد موقف «مرسيا إلياد» على الخروج من ثنائيَّة الظاهراتيَّة البُنيويَّة ـ التاريخانيَّة، إلى الدمج بينهما.

لذلك، فإنَّنا سنعتمد دراسة الفكر السياسي بوصفه بُنية كُلِّية، وبوصفه سيرورة تاريخيَّة في الآن نفسه. فلا تُغنينا دراسة الفكر السياسي بقوصفه نَصّاً قابلاً للتحليل، عن كونه تعبيراً عن تطوُّر لإشكاليَّات تراكمت في تاريخ الظاهرة السياسيَّة.

إنَّ ما وَرَد أعلاه، يُشكِّل البُنية الرئيسيَّة للرؤية المنهجيَّة التي سنعتمدها في دراستنا للفكر السياسي الشيعي، دون أن نَغْفل، حيث تستدعي الحاجة، الإستعانة بما انطوت عليه المروحة المنهجيَّة التي عالجناها في ثنايا هذا الفصل، من منهجيَّات أخرى، نظريَّة أو تطبيقيَّة. بَيدَ أنَّ مفهوم «المشروعيَّة» سيُشكِّل بدوره معياراً منهجيّاً جوهريّاً، في الفكر السياسي وتصنيف نظريَّات السلطة.

يبقى أن نُشير إلى أنَّ الاستناد إلى التعدُّدية المنهجيَّة، يجعلُنا في موقع أكثر انسجاماً مع النَّزعة السائدة في مَناهج السوسيولوجيا المُعاصِرة. ما يضُفي على هذا المنهج طابعاً حَدَاثويّاً، إذ يُلاحِظ «بَيير أنصار» أن تَراجُع البُنيويَّة أتاح بروز تيَّارات نظريَّة، يُصنِّفها ضمن أربعة إتجاهات رئيسة، وهي الإتجاهات التي تُميِّز، كما يبدو، الجوهري من الإشكاليَّات السوسيولوجيَّة الراهنة، لهذا يقترح، على مستوى الصياغة، ومهما كانت الريبة التي نحسُّها تجاه هذه العناوين، أن نختار لهذه التيَّارات الأربعة النظريَّة التعابير التالية:

1 ـ البُنيويَّة التكوينيَّة.

2 ـ علم الاجتماع الدينامي.

3 ـ الطرح الوظيفي والإستراتيجي.

4 ـ الفردويَّة المنهجيَّة.

إلاَّ أنَّ تعليقه الهامَّ على كُلِّ ذلك يَكمُن في ملاحظته أنَّ كلَّ علماء الاجتماع لا يُشغِلهم الدخول طَوْعاً في هذه المدرسة أو تلك، فهم يقتربون، من هذا التيَّار النظري أو ذاك، بشكل سافر وصريح أو بشكل مضمر، تبعاً لتربيتهم وانسجامهم الفكري. مُضيفاً أنّ مُعظم الأبحاث ترفض، كما هو مُتوقَّع، التَشيُّع لهذه المدرسة أو تلك، بل هي تغرُف من مخزون النظريَّات (المخزون المُعتبر مثل علبة أدوات) العناصر التي تراها الأكثر قدرة على إنارة موضوعها الخاص[1].

(1) أُنظُر: «بيير أنصار»: «العلوم الإجتماعية المعاصرة»، ترجمة «نخلة فريفر»، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 1992م، ط1 ص19 ـ 21

الفصل الثاني

الإطار التاريخي
الدين والسلطة من التأسيس إلى التحديث

الفصل الثاني

الإطار التاريخي
الدين والسلطة من التأسيس إلى التحديث

أولاً: الإشكاليَّة التاريخيَّة في المجال الإسلامي. التأسيس وتحوُّلات الفقه والسياسة

لا تقوم المُناظرة السياسيَّة لدى الاتِّجاهات الإسلاميَّة المُعاصِرة، بمعزل عن التاريخ، إذ أنَّ مسعى التأصيلِ في الأفكار لا ينفكُّ عن صِلة بالتاريخ، وهو إلى جانب الفقه، يُشكِّلان المنهل الذي يَمدُّ هذه الاتِّجاهات على اختلافها وسِعَة مساحات التباين فيما بينها، بالحجج والقرائن التي تُسوِّغ للبناءات السياسيَّة شرعيَّاتها. إنَّ مُشكلة الشرعيَّة التي تستند أو ينبغي أن تستند إليها السلطة، والقِيَم التي يُمكِن أن يُمارَس باسمها الحكم، وإطار السيادة والقوَّة التي كانت موروثة عن زمن الفتح والانتصارات العسكريَّة والتاريخيَّة، والولاء الرمزي والسياسي كجماعة، ترسَّخت صورتها في الوعي، باعتبارها جماعة المسلمين أو الإسلام عامة[1].

بَيدَ أنَّ هذه العودة إلى التاريخ، لا ترأب صدعاً، ولا تُزيل خلافاً،

---

(1) «برهان غليون»: «الدولة والدين/ نقد السياسة»، (المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، بيروت، 1991م، ط1، ص5).

إذ إنَّ التبايُنات لم تكُن وليدة الراهِن، كي يُوحِّد بينها التاريخ، بل هي تتأسَّس في الأصل على التاريخ الذي تعود إليه. ثم يأخذ الراهن بتعقيداته المعرفيّة والسياسيَّة طريقه إلى إنتاج المزيد من التبايُنات في الفِكر السياسي الإسلامي. لقد شَكّل مفهوم السلطة موضوعاً انقسامياً في الاجتماع الإسلامي التاريخي، ولا يزال كذلك، في الزمن المعاصر، حيث أضيفت إلى إشكاليَّاته التاريخيَّة، إشكاليَّات أخرى، جعلت من علاقة الدين بالسلطة، علاقة أكثر تركيباً، تداخل فيها إرث التاريخ بتعقيدات المَعاصَرة. لذلك نجدُ، كما يُشير «هشام جعيط»، «أنَّ الخلافة الأَوليَّة تهمُّ المسلمين الحديثين، الذين يضفون عليها سجالاتهم ومجادلاتهم السياسية ـ الدينية الناجمة عن الاصطدام بالحداثة. فمنذ عام 1924، تاريخ إلغاء «أتاتورك» لمؤسَّسة الخلافة، هناك سجال مركزي بين السجالات، ذو علاقة بَعْلَمنة السياسة والدولة، لا يزال يشقُّ الوعي الإسلامي الحديث إلى شِقَّين. أنصار علمانيَّة الدولة وأتباع إسلاميَّتها، واستناداً إلى كون المرجعيَّة هي مرجعيَّة الخلافة الأوليَّة، الحقَّ والراشدة، نشر كاتب مصري، هو «علي عبد الرازق»، كتاباً في العشرينات، عنوانه «الإسلام وأصول الحكم»، أراد فيه البرهان على كون الخُلفاء الأربعة الأوائل قد تَولَّوا حكماً سياسيّاً خالصاً، لا علاقة له بالديني، إذ إن الديني يُحدَّد بوصفه علاقة باللَّه، انتهت مع انتهاء الوحي ووفاة النبي»[1].

وفي واقع الحال، إن الانقسام لا يقتصر على مقاربة تجربة الخلفاء التي تلت غياب الرسول، إنما يمتدُّ إلى فهم النصِّ القرآني نفسه، وإلى تحليل تجربة الرسول في تأسيس الدولة ومُنطَلقات إدارتها. فنجدُ، على

(1) «د. هشام جعيط»: «الفتنة/ جدليَّة الدين والسياسة في الإسلام المبكر»، (ترجمة «د. خليل أحمد خليل»، دار الطليعة، بيروت، 1995م، ط3، ص6).

سبيل المثال، أن «محمد سعيد العشماوي»، الذي ينتقد شعار «إنَّ الإسلام دين ودولة»، يعتبر أنَّ لفظ الحكومة عند الرعيل الأوَّل من المسلمين، كان يُشير إلى العدالة، وأنَّ استعماله من قِبَل المُسلمين المَعاصِرين للإشارة إلى السلطة التنفيذيَّة أو سلطة الإدارة العامة، يتمُّ بفعل ما اكتسبه اللَّفظ عبر تطوُّر تاريخي، وأنَّ ذلك يُؤدِّي إلى خلط شديد وسوء استعمال لآيات القرآن الكريم، التي تتضَّمن لفظ الحكم بمعنى القضاء في الخصومات. والتي تتوجَّه على نحو أساس لأهل الكتاب ليحكموا بما أنزل الله في التوراة[1]. أما «د. رضوان السيد»، فيرى في محاولة بحثه، عن السياسي والدِّيني الخالص في تجربة الرسول، أن كلاًّ التصوُّرين الشيعي والسنِّي، لا يقتضيان الدولة، أي المجتمع السياسي في الأساس. فالخلاف بين الطرفين خلاف على مُقتضيات الشرعيَّة التأسيسيَّة للأمَّة، أي على مقتضيات الدين، وليس على الجماعة السياسيَّة، أو ضرورة الدولة للدِّين، أو عدم ضرورتها. وبرأيه، إنّ كتاب المدينة الذي كتب أواخر السنة الأولى أو مطلع السنة الثانية للهجرة (624هـ)، يُعدُّ عملاً سياسيّاً بارزاً غير ذي طبيعة دينيَّة، أو أنَّ الدِّين أو النُبوَّة، أو الإستخلاف، كلُّ ذلك لا يقتضيه، وهكذا يكون الكتاب تَعاقُداً دستوريّاً يُشبِه ما نعرفه في المجتمعات السياسيَّة الحديثة[2].

في مُقابِل ذلك، نجدُ أنَّ المُقاربات التي تقوم على لحمة الدَّيني والسياسي. في تجربة الرسول، أو على فهم آيات القرآن الكريم التي تدعو للحكم بما أنزل الله، فهماً سياسيّاً ودولتياً إذا صحَّ التعبير، أكثر

---

(1) «محمد سعيد العشماوي»: «الإسلام السياسي»، (سينا للنشر، القاهرة، 1992م، ط3، ص8 و ص28).

(2) «د. رضوان السيد»: «الجماعة والمجتمع والدولة/ سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي»، (دار الكتاب العربي، بيروت، 1997م، ط1، ص27 و ص30).

من أن تُحصَى، وهي بصورة عامَّة، مُقاربات الإسلاميين الذين يرون الإسلام ديناً ودنيا ودولة، وأنَّ الإسلام دين السياسة، بل إنَّ أحكام الإسلام السياسيَّة أكثر من أحكامه العباديَّة[1].

وإذ يبدو اختلاف مفهوم السلطة في المجال السياسي الإسلامي، وثيق الصلة بتعيين الجماعة السياسيَّة لخياراتها، وربما لهويَّتها السياسيَّة، وذلك تِبْعاً لاختلاف المقاربات والأجوبة التي تُقدِّمها. فإنَّ إعادة التقاط تطوَّر المَسَار التاريخي لإشكاليَّة الدين والسلطة. يأخذ مَنحىً تأسيسياً لفهم الإتِّجاهات المُعاصِرة. ولا شكَّ، أنَّ هذا الموضوع، يقع مَوقِعاً جوهرياً في اهتمامات الاجتماع السياسي الإسلامي المعاصر. بل إنَّ السؤال النهضويُّ، بأبعاده السياسيَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة، لا ينفكَّ عن كونه سؤالاً في السلطة بالدرجة الأولى، وكلُّ محاولة للبحث في المأزق الحضاري للمسلمين، لن يتسنَّى لها تجاوز هذا السؤال أو إغفاله.

يظهر ممَّا سَبَق، أنَّ المقاربة المعاصرة لإشكاليَّة العلاقة بين الدِّين والسلطة، تقوم على تتُّبع الدِّيني والسياسي في التجربة التأسيسيَّة، لناحية القول بالفصل بينهما أو توحيدهما وجعلهما شيئاً واحداً، وتتساوى في ذلك المقاربات السنيِّة والشيعيّة. بَيدَ أنَّ ذلك، يُشكِّل توصيفاً عامّاً لتلك الإشكاليَّة، التي تعدَّدت أبعادها وخضعت لتحوُّلات تاريخيَّة حادَّة، طالت بُنية الواقع السياسي والإجتماعي، كما طالت الفقه نفسه. وإذ يَفرض بحثنا أن نَحصُر تتبُّعنا التاريخي لإشكاليَّة العلاقة بين الدِّين والسَلطة بالشيعة، وتحديداً ما يتَّصل بمرحلة الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر، «محمد بن الحسن المهدي»، أي بدءاً من العام 329هـ، إلاَّ أنَّ ثمَّة

---

(1) «الإمام الخميني»: «حديث الشمس»، (منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، 1992م، ط1، ص9 و ص17.

مرحلة تأسيسيَّة، دشَّنها غياب الرسول، الذي أفضى إلى ولادة إشكالية، كَأْداء، لم تقتصر على زمنها، إنَّما جرى ترحيلها إلى المستقبل، لتغدو لصيقة بالمسار التاريخي للمسلمين، وهي إشكاليَّة النصِّ والاختيار. لقد فتح غياب الرسول الخِلاف بين المسلمين على مصراعيه، وكان قِوام هذا الخلاف، التباين في فهم السلطة، في مشروعيَّتها وآليَّة اختيار الحاكم ودوره.

وقد شَكَّلت «سقيفة بني ساعدة»[1]، وما دار فيها من سجالات، تظهيراً لمَنطق التغالُب والعصبيَّات والمَصالح، وبدا ذلك تعبيراً عن تنازُع سياسي ـ قَبَلي بالدرجة الأولى، اختزن في داخله حجماً مُركَّباً من التناقُضات، بين المهاجرين (أبو بكر وعمر) والأنصار (سعد بن عبادة الخزرجي)، وبين قريش وغيرها من العرب (في رواية عن أبي بكر انَّه قال: إن العرب لا تعرف هذا الأمر إلاّ لهذا الحيِّ من قريش)[2]. وبين الأوس والخزرج (انقلاب بشير بن سعد على سعد بن عبادة، ومسارعة الأول لمبايعة أبي بكر).

أمَّا الاحتجاج بالسابقة في الإسلام، وفضيلة الجهاد والقرب من رسول الله، التي وردت على لسان القوم، فلم تكن كخطاب ديني قادر على سِتر اللَّغة أو الحسابات القَبَليَّة الحادة. لقد أَظهر استخلاف الرسول، في داخل السقيفة، التناقُضات القَبَليَّة وغَلبة توازناتها على ما عداها. وأظهرت كذلك، تناقُضاً بين مَنطِق السقيفة نفسه، ومنطق

(1) «أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري»: «الإمامة والسياسة»، (تحقيق «الدكتور طه محمد الزيني»، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، لا مكان نشر، لا تاريخ، لا ط، الجزء الأول، ص 12 ـ 23.

(2) «أحمد بن محمد بن عبد ربه»: «العقد الفريد»، (تحقيق «محمد سعيد الديان»، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1953م لا ط، الجزء 4، ص127.

الهاشميين الذي كان «علي بن أبي طالب» قد عبّر عنه في حواره مع «العباس بن عبد المطلب» بالقول: ومن يطلب هذا الأمر غيرنا.[1] إنَّ ذلك، كشف تناقضاً مُركَّباً بين التناقُضات القَبَليَّة، وبين منطق الإختيار ومنطق الوصيَّة.

فمِن وَجه، يصحُّ القول: إنَّ منطق المُهاجرين في مواجهة منطق الأنصار، شكَّل منطقاً دينيّاً في مواجهة منطق مدني (عُصبَوي، توازني وتَسوَوَي)، ثم عاد مَنِطق المهاجرين ينقلب منطقاً مدنياً (أُموي وتغلبي) في مواجهة منطق ديني (أهل البيت والقرابة من رسول الله). وفي المُؤدَّى، بدت تجربة الخلافة الأولى في نتائجها محكومة للواقع ولتوازنات القوى فيه، مُفسحةً في المجال لثنائيَّة الدِّين ـ السلطة.

وبمعنى آخر، أفضت إلى ولادة مجال سياسي تُمارَس فيه السياسة باستقلال نسبي عن المنطق الديني نفسه.

وقد آل الإنقسام تجاه السلطة، إلى تأسيس اتجاهات ثلاثة، عبَّر عنها جمهور الفُقهاء والمُتكلِّمون، وقد لخّصها «محمد عابد الجابري وَفِقاً للتالي:[2]

1 ـ **الموقف الأول**: يرى أصحابه أنَّ الإمامة، أي تنصيب الإمام، وبالتالي إقامة الدولة في المجتمع الإسلامي، فرض من فروض الدين وركن من أركانه، وهؤلاء هم الشيعة. الذين قالوا إن الإمامة ليست قضيَّة مصلحيَّة تُناطُ باختيار العامة، وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضيَّة أُصولية، وُركن لا يجوز للرسل إغفاله واهماله، أو تفويضه إلى العامة وإرساله. وعلى قول «الشهرستاني»، يجمعهم القول بوجوب التنصيص

---

(1) «ابن قيتبة الدينوري»: «**الإمامة والسياسة**»، ص12.

(2) «محمد عابد الجابري»: «**الدين والدولة وتطبيق الشريعة**». (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996م، ط1، ص24 ـ 29.

والتعيين وثبوت عِصمة الأنبياء والأئمَّة وجوباً على الكبائر والصغائر. ويقول هذا الفريق إنَّ النبي نصَّ على «علي بن أبي طالب» خليفة وإماماً من بعده، وإن عليّاً نصَّ ووصّى، وكذلك فعل الأئمَّة من بعده من ذرِّيته ونسله.

2 ـ **الموقف الثاني**: وهو مُناقض تماماً للأوَّل، يرى أصحابه أنَّ الإمامة (والدولة) ليست بِواجبة، بمعنى أنَّ الدِّين لا ينصُّ على وجوب إقامتها، ولا على وجوب تركها. بل ترك أمرها للمسلمين. فإن هم استطاعوا نصب إمام عادل من دون إراقة الدماء، ومن دون حروب وفِتَن، فذلك أفضل، وإن هم لم يفعلوا ذلك، وتكفَّل كل واحد منهم بنفسه وأهله، وطّبق أحكام الشريعة، كما هو منصوص عليها في الكتاب والسنَّة، جاز ذلك وسقطت الحاجة إلى إمام. وقد قال بهذا الرأي بعض أوائل الخوارج « والنجدات» (أتباع «نجدة الحنفي»، زعيم فرقة من الخوارج) كما قال به أيضاً، فريق من المعتزلة، على رأسهم «أبو بكر الأصم» و«هشام بن عمرو الفوطي» و«عباد بن سليمان».

3 ـ **الموقف الثالث**: وهو في جملته ردٌّ على الموقفين السابقين، وهو موقف عموم أهل السُنّة وأكثريَّة المعتزلة والخوارج والمُرجئة، ويجمعهم القول بأن الإمامة واجبة من جهة، وانها تكون بالإختيار لا بالنصِّ من جهة أخرى. وفيما عدا ذلك يختلفون اختلافاً كبيراً، فمنهم من يرى أنَّ وجوب الإمامة يفهم بالعقل، ومنهم من يرى أنّه يفهم بالشرِّع، ومنهم من يجمع بين الإثنين.

إنَّ تحليل المرتكَزَ النظري لهذه الإتجاهات الثلاثة، سيوُصِلنا إلى ملاحظة، التباينات التأسيسيَّة التي تتصل بمرجعية السلطة ومشروعيتّها. والتي سيبقى لها حُضور مُستديم في التاريخ السياسي الإسلامي. فالاتِّجاه الشيعي استند إلى المشروعيَّة الدينيَّة للسلطة/ الإمامة، حيث أعطاها معنى تكميليّاً للنبُوَّة، ودمج كلَّياً بين الدِّيني والسياسي، وأعطى

السلطة طابعاً مُقدَّساً، وكما ينقل «الكليني» لاحقاً عن «الإمام الصادق: إنَّ الأرض لا تخلو إلاَّ وفيها إمام، سيَّما إنْ زاد المؤمنون شيئاً ردَّهم، وإن نقصوا شيئاً أتمَّه لهم»[1].

أمَّا الاتِّجاه الثاني، الذي يشكِّل الخوارج عُمدته، رغم التنوُّع الذي ينطوي عليه، فقد مثّل اتِّجاهاً حروفيّاً أو نصوصيّاً، ينشدُ طوباويَّة إسلامية نقيَّة. فهو بمعنى من المعاني، بلغة معاصرة، يُمثِّل شكلاً من أشكال السلفيّة المُتشدِّدة. ورغم تمسُّك هذا الاتجاه بمرجعيّة القرآن، فقد أدَّى دوراً تدميريّاً، وأشعل الفتنة في كل امتدادها واتِّساعها، كما يُعبِّر «هشام جعيط»: «أولئك الرجال الذين كانوا يرجعون إلى القرآن، إلى مرجعيَّة إسلاميَّة. فالدولة وتطوُّر المُجتمع والقيادة التاريخية، كانت تُعارض بقراءة معيَّنة للإسلام، قراءة جذريَّة وحرفيَّة. ورفع الإسلام كقوَّة رفض، كقوَّة انقلابيَّة: هذه بداية ظاهرة ستظلُّ تُنتج نفسها بطريقة تكراريَّة حتى أيامنا، وذلك كلُّه، لأنَّ مبدأ الدولة، في الأصل بالذات، كان خاضعاً لمبدأ التعالي الدِّيني. في هذه الحالة بالذات، تمكَّنت حركة كهذه من قتل خليفة أول، ومن إشعال فتنة عامَّة ومُهدِّدة للحفاظ الذاتي على الأمَّة، ثمَّ تمكَّنت من قتل خليفة ثانٍ، لتُفضي إلى توطيد المبدأ المَلَكي، وإلى ربط الدولة بالقوَّة، وإلى أن تتطوَّر هي ذاتها إلى راديكاليَّة مُهمَّشة ودون نفوذ كبير: الحركة الخارجيَّة»[2].

أمَّا الاتِّجاه الثالث، وهو على نحوٍ عام يعكس موقف أهل السُنَّة، فقد قام على الاختيار. وقد ما عبَّر عنه «الباقلاني» لاحقاً، في الحاكم أنَّه «لا يجب أن يكون معصوماً عالماً بالغيب ولا بجميع الدين حتى لا يشذَّ

(1) «أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي»: «**الأصول من الكافي**»، (دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1401هـ، ط4، م1، ج1، ص187.

(2) «هشام جعيط»: «**الفتنة**»، ص323.

عليه منه شيء . . وهو في جميع ما يتولاه وكيل للأمَّة ونائب عنها. وهي من ورائه في تسديده وتقويمه وإذكاره وتنبيهه، وأخذ الحقِّ منه إذا وجب عليه، وخلعه والاستبدال به، متى أقترف ما يُوجب خلعُه، فليس يحتاج مع ذلك إلى أن يكون معصوماً»[1]. إن هذا الاتِّجاه أحال الإمامة: إلى ما يَقرُب أن يكون منصباً مدنيّاً، زمنيّاً ودْنيويّاً، رغم وظائفه الدِّينيّة. بل إنَّ البعض يعتبر ذلك عَلْمَنة وعَقْلَنة لمنصب الحاكم ما دامت مصلحة الأمَّة معياره.[2] وتُعتَبر مقولة جواز إمامة المفضول على الفاضل[3] التمثيل الواقعي لهذا الاتِّجاه الذي قام بتأصيل الضرورات والمصالح، بوصفِها قيماً لاختيار الحاكم ومُمارسة السياسة. لقد باتت السياسة أكثر انحكاماً للمصالح وأقل انحكاماً للدِّين، لا لناحية اختيار الخليفة فقط، الذي تفاوتت آليَّات تحديده، فلم تَسلَم من تدخُّل الخليفة نفسه، كما حصل مع «أبي بكر» في توصيته «لعمر»، أو كما حصل مع حصر «عمر» للشُّورى في ستة، وفق توازن معروف النتائج سلفاً، بل تعدَّت ذلك إلى الإجتهاد في حالات كثيرة في قبال النصِّ.[4] «إنَّ مبدأ المصلحة هو المُستنَد الذي كان الصحابة يرتكزون عليه في تطبيقهم للشريعة، سواء

---

(1) «الإمام أبو بكر الباقلاني»: «التمهيد في الرد على المُلحدة المُعطِّلة والمُرجئة والخوارج والمعتزلة»، (دار الفكر العربي، القاهرة، 1947م، لا ط، ص184).

(2) أُنظُر: «محمد جمال باروت»: «يثرب الجديدة/ الحركات الإسلامية الراهنة». (رياض نجيب الريس للكتب والنشر، بيروت، 1947م، ط1، ص50.

(3) «الباقلاني»: «التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والمرجئة والخوارج»، ص184.

(4) لقد تكرَّرت حالات الإجتهاد مقابل النصِّ على نحو مُلفت مع الخليفة «عمر ابن الخطاب»، على سبيل المثال. رفضه توزيع سواد العراق على الفاتحين المسلمين، وتجاوزه لمبدأ المُؤلّفة قلوبهم، ورفضه لزواج المسلم من الكتابية (اليهودية)، كما إختلفت سياسته من ناحية أخرى عن سياسة «أبي بكر» في قتال المسلمين الذين تمنعوا عن دفع الزكاة، فقاتلهم الأول وصفح الثاني. أُنظُر «مرتضى العسكري»: (منشورات مؤسسة البعثة ـ قسم الدراسات الإسلامية، طهران، 1408هـ، لا ط، المجلد 2، ص365 ـ ص370).

تعلق الأمر بما فيه نصٌّ أو بما ليس فيه. . وهي ممارسة اجتهادية تتَّخذ المصلحة مبدأ ومُنطلَقاً، فإذا تعارضت المصلحة مع النصِّ في حالة من الحالات، وجدناهم يعتبرون المصلحة، ويحكمون بما تقتضيه، ويُؤجِّلون العمل بمِنطوق النصّق فيها»[1]. إنَّ ذلك لا يَخرُج عن كونه تعبيراً مُنسجماً مع المنطق الذي أطلقه انفتاح المجال السياسي. فالحال لم تقتِصر على اصطراع قِوى اجتماعيَّة بفعل تضارُب انتماءاتها القَبَلية واختلافها على المرجعِّيات الشرعيَّة لتأسيس السلطة، بل أضيف لها الاختلاف في تقدير المصلحة التي جرى تحويلها إلى قاعدة لمُمارسة السلطة. وهي في حقيقة الأمر، ستكون نِتاجاً لتوازنات القِوى واتِّجاهات التغالبُ فيها. لقد أفضت مرحلة الخلافة الراشدة، التي تُوِّجت بفِتنة ضروس، أعادت تشكيل الواقع السياسي والإجتماعي الإسلامي، إلى تجاوز التقسيم الثلاثي: «إسلام راديكالي وعُنفي ـ القراء ـ، إسلام تاريخي وشرعي ـ «علي»، وإسلام سياسي وأرستقراطي ـ «معاوية»[2]، كي يستقرَّ الأمرُ ملكاً عضوصاً. فإسلام القبيلة أحكم سيطرته على السلطة على حساب إسلام العقيدة. وكان ذلك تحوُّلاً دراميّاً في بُنية السلطة الإسلاميَّة وفي قِيَم إنتاجها وممارستها. فالإشكاليَّة التأسيسيَّة التي وُلدت بعد غياب الرسول، والتي عبَّر عنها بالنصِّ أو الاختيار، جرى الإطاحة بها لحساب واقع جديد، سيحمل معه إشكاليَّته الخاصَّة، التي ستتجاوز منطِقَيْ الشورى والوصيَّة، إلى منطق التوارث والتغلُّب. وقد كانت هناك «مسألتان تُحدِّدان بالنسبة للعرب المسلمين موقفهم من سلطتهم في القرن الهجري الأول: مدى اقتناع السلطة بالمشروع الشامل للأُمَّة في الرسالة والوراثة، وهذه هي الشرعيَّة التأسيسيَّة، ومدى قدرة

(1) «محمد عابد الجابري»: «الدين والدولة وتطبيق الشريعة»، ص41 و ص42.

(2) «هشام جعيط»: «الفتنة»، ص323.

السلطة على تحقيق الأمن والعدالة والتوازن في الداخل، وهذه هي شرعيَّة المصالح»[1].

إنَّ تطوُّر منظومة القِيَم التأسيسيَّة التي قامت عليها شرعيَّة السلطة، استندت في المرحلة الأولى، إبَّان «الخلافة الراشدة»!، إلى السابقة والقدم في الإسلام والقرب من رسول الله،[2] وأنَّ «الأئمَّة من قريش»،[3] وفق ما جرى تداوله آنذاك. وفي المرحلة الأُمويَّة، جرى التَمسُّك بقُرشيَّة الأئمَّة لتوافقها مع القاعدة القَبَلية للأمويِّين، وابتكار خطاب تعويضي، تعدَّدت مرتكزاته التسويغيَّة لشَرْعَنَة السلطة الأُمويَّة، لتجاوز مأزق الأسبقيَّة والقرابة من الرسول، وضرورة الإستناد إلى الشورى. إلاَّ أنَّ أبرز مُسوّغاته هو القول بأنَّ سير قضاء الله وقدره، أي مشيئته وإرادته، قد ساقت الحكم إليهم[4]. وقد كانت الأيديولوجيا الأمويَّة شديدة التركيز على الطاعة والإخلاص للحاكم بوصفه تعبيراً عن مشيئة الله. كما أنَّ لقبه لم يقتصر على كونه خليفة للرسول بل خليفة للَّه أيضاً[5]. إنَّ ذلك لا يخفي كون الصيغة الأُمويَّة للحكم هي أقرب إلى

---

(1) «رضوان السيد»: «**الجماعة والمجتمع والدولة**»، ص120.

(2) «أبو جعفر محمد بن جرير الطبري»: «**تاريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك)**»، (تحقيق «محمد أبو الفضل إبراهيم»، دار التراث، بيروت، لا تاريخ، لا طبعة، المجلد الرابع ص. 427 أُنظُر في ذلك دلالة الحديث الذي دار بين الذين بايعوا «علياً»، إنهم قالوا له: «ولا نجد اليوم أحداً أحقَّ بهذا الأمر منك، لا أقدم سابقة، ولا أقرب من رسول الله (ص)».

(3) «أحمد بن حنبل»: «**مُسند أحمد**»، رقَّم أحاديثه «محمد عبد السلام عبد الشافي»، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ ـ 1993م، ط1، ص514).

(4) في دعاء لمعاوية كان يكرره على المنابر: «اللهم لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت» أُنظُر: «**مُسند أحمد**»: ، ج4، ص125).

(5) أُنظُر: دراسة «رضوان السيد» حول «الخلافة والملك/ دراسة في الرؤية الأموية للسلطة»، التي يعالج فيها كافة المرتكزات النظرية والدلالات الاصطلاحية للرؤية الأموية. في كتابه «**الجماعة والمجتمع والدولة**»، الفصل الثاني. ص59 ـ 121.

الحكم المَلَكي لقيامها على التوريث، واستنادها إلى السياسة (المصالح) قبل الدِّين. ويذهب البعض في هذا السياق إلى القول بتأثُّر النظام السياسي الأمُوي بالنظام الذي كان سائداً في الدولتين الفارسيَّة والبيزنطيَّة[1]. بَيدَ أنَّ هذا التحوُّل لم يقتصر على موقع الحاكم، ولا على مُرتكزات المشروعيَّة السياسيَّة فقط، إنَّما طال بُنية الدولة، ففي حين كان الخلفاء الراشدون حكَّاماً وعلماء في الآن نفسه، نَحَا هذا الأمر منحى الفصل مع الأمويِّين. ففي نصٍّ شهير «لأبي بكر بن العربي» الفقيه الأندلسي المالكي يقول: «كان الأمراء قبل هذا اليوم، وفي صدر الإسلام، هم العلماء، والرعيَّة هم الجُند، فاطَّرد النظام، وكان العوام القُوّاد فريقاً، والأمراء فريقاً آخر. ثم فصل الله الأمر، بحكمته البالغة وقضائه السابق، فصار العلماء فريقاً والأمراء آخر، وصارت الرعيَّة صنفاً، وصار الجند آخر، فتعارضت الأمور، ثم أرادوا الإستقامة بزعمهم فلم يجدوها، ولن يجدوا أبداً، فإنه من المُحال أن يبلغ القصد من حاد عنه»[2].

إنَّ مُقاربة النموذج الأُموي في السلطة، من حيث دلالاته التأسيسيَّة، ستُفضي إلى اعتباره تدشيناً للدولة الاستبداديَّة[3]، في لحظة ولادتها

(1) «الدكتور محمد جلال شرف»: «نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام»، (دار النهضة العربية، بيروت، 1982م، لا ط، ص85).

(2) أورده «أبو عبد الله بن الأزرق»: «بدائع السلك في طبائع الملك»، (حقَّقه وعلَّق عليه «علي سامي النشار»، سلسلة كتب التراث (45)، منشورات وزارة الإعلام، بغداد، 1977م، لا طبعة. ج1، ص391.

(3) ثمَّة نسق من الممارسات والخطاب السياسي الأُموي، تجدُر ملاحظته، وهو يؤسِّس لاستبداد سياسي لم يكن معروفاً من قبل في مرحلة الخلفاء الأربعة. إذ ينقل «المدائني» (ت235هـ)، أن معاوية كتب لعماله: من اتَّهمتوه ولم تقُم عليه بَيِّنة فاقتلوه. كما أن قوله في مسجد الكوفة بعد صلحه مع «الإمام الحسن»، مُخاطباً أهل الكوفة، يا أهل الكوفة، أترونني قاتلتكم على الصلاة والزكاة والحج، وقد علمت أنكم تصلون وتزكون =

التاريخية، داخل التجربة الحضاريَّة الإسلاميَّة، ولن يكون النموذج العباسي على اختلاف جوهري معه. فقد ظلَّت السلطة مُلكاً يُتوارَث مُستنداً إلى الشرعيَّة القُرَشية، لكن، مُضافاً إليها القرابة من رسول الله، كميزة تفاضليَّة عما استند إليه الأَمويُّون، وعنصر مواجهة لشرعيَّة العلويِّين من آل البيت الذين ينتسبون إلى «السيدة فاطمة الزهراء» ابنة الرسول.

ويظهر ذلك جليَّاً من خلال خطب «أبي جعفر المنصور» ثاني خلفاء بني العباس، «وأبي العباس السفاح»، والتي كان يشير فيها إلى شرف القرابة من الرسول، وإلى تأكيد القرآن على المودَّة لآل البيت، مُعتبراً أنَّ بني العباس هم أهل البيت، فيقول: «الحمد للَّه الذي اصطفى الإسلام لنفسه تكرمة، وألزمنا كلمة التقوى، وجعلنا أحقَّ بها وأهلها، وخصَّنا برحم رسول الله(ص) وقرابته، وأنشأنا من آبائه، وأنبتنا من شجرته»[1].

ويكتمل مفهوم المشروعية الذي تستند إليه السلطة العباسيَّة، وتتضح آليَّات تسويغها الأيديولوجي، من خلال خطبة أخرى «لأبي جعفر المنصور» يقول فيها: «أيُّها الناس، إنَّما أنا سلطان الله في أرضه، أَسوُسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خَازِنه على فَيئِه، أعمل بمَشيئتِه وأقسمه بإرادته وأُعِطيه بإذنه، قد جعلني عليه قفلاً، إذا شاء أن يفتحني لأُعْطياتِكم وقَسَم فَيئكَم وأرزاقكم فتحني، وإذا شاء أن يقفلني أقفلني»[2]. إذن، نحن أمام ما يتجاوز المفهوم الأُموي الذي ربط مجيء الحاكم بمشيئة الله، إلى التماهي بين إرادة الله وإرادة السلطان، فدور

= وتحجون؟ بل قاتلتكم لأتأمر عليكم وألي رقابكم، وقد أتاني الله ذلك وأنتم كارهون. ألا إنَّ كل دم أصيب في هذه الفتنة مطلول، وكل شرط شرطته فتحت قدمي هاتين» «راضي آل ياسين»: «**صلح الإمام الحسن**»، (منشورات ناصر خسرو، بيروت، 1399هـ، ط4، ص321 ـ 323).

(1) «أبو جعفر محمد بن جرير الطبري»: «**تاريخ الرسل والملوك**»، (تحقيق «محمد أبو الفضل إبراهيم»، دار المعارف، القاهرة، لا تاريخ، ط4، ج7، ص425).

(2) المصدر نفسه، ج8، ص89.

السلطان منوط بالإرادة الإلهيَّة، وفي ذلك إعلاء لشأن السلطة، وإضفاء للطابع الشرعي ـ الإلهيّ على ممارساتها وقراراتها. وثمَّة من يردُّ الأيديولوجيَّة السلطانيَّة التي سادت مع الدولة العباسيَّة إلى التأثُّر بالأدبيَّات السلطانيَّة الفارسيَّة، وتحديداً بتأثير ترجمات «ابن المقفع» (106 ـ 142هـ) عن الفارسيَّة وكُتبه، في «الأدب الصغير» و«الأدب الكبير» و«رسالة في الصحابة». ويُشير إلى مثل هذا الرأي «الجاحظ » في كتابه «التاج في أخلاق الملوك». حيث يعتبر أنَّ قوانين المُلك والمملكة، وترتيب الخاصة والعامة، وسياسة الرعية، قد جرى أخذها من ملوك العجم[1].

إنَّ التحوُّلات التي اعترت صورة الخليفة مع الدولة العباسيَّة، أدَّت إلى الإمعان في إضفاء طابع المَهابة على موقعه، وعلى الإعلاء من سلطانه، ما مثَّل إيغالاً في الصورة التي أسَّسها بنو أميَّة. وتتجلى المفارقة، في حال المقارنة، في أنَّ صورة الخليفة في زمن الخلفاء الأربعة، رغم تفاوت سياساتهم وموقعهم، كانت أقرب إلى الرعيَّة، وأكثر قابليَّة للمُساءلة، رغم انحكامها للدِّين بصورة عامة، فيما راحت تُوغل في الاستعلاء السلطاني والنهج الإستبدادي، مع تحوُّلها إلى دولة أقل انحكاماً للدِّين ومراعاة لقواعده وأحكامه. وبالخلاصة، إنَّ النموذج الديني قد تلازم مع مُمارسة دينيَّة ـ سياسيَّة أشد تواضُعاً وأكثر رحابة، فيما تلازم النموذج السياسي (العلماني نسبيّاً)، مع ممارسة سلطانيَّة استبداديَّة، لن يسلم التاريخ الإسلامي بامتداداته المستقبليَّة من تأثيراتها على بنية الدولة وأنساق التفكير السياسي فيها.

وإذ يفرُض موضوعنا عدم الإسهاب في متابعة تحوُّلات السلطة على

---

(1) أُنظُر: معالجة «محمد عابد الجابري»: «العقل السياسي العربي/ محدِّداته وتجلياته»، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990م، ط1، ص339 ـ 354، ونلاحظ أن «الجابري» يولي أهميَّة خاصة لمفهوم الخاصة والعامة في تحليل بنية الدولة لدى بني العباس).

مدى التاريخ الإسلامي، إلاَّ بمقدار ما يسمح بفهم الإشكاليَّات التأسيسيَّة لعلاقة الدين بالسلطة التي ارتبطت بغياب الرسول في مرحلة أولى، وتحوُّل الخلافة إلى مُلك يُتوارَث في مرحلة ثانية. إلاَّ أن مرحلة ثالثة، يجدر إيرادها في سياق تحوُّلات السلطة. وهي جاءت على شكل تطوُّر خطير في دلالاته إبَّان الدولة العباسيَّة، وهو بروز أمراء الاستيلاء أو الدولة السلطانيَّة؛ حيث أدَّت ممارسة السلطة على قاعدة تغييب الأُمَّة، وضرب مفهوم الشورى، وإقصاء تيَّار الخيار الديني المُمثَّل بالإمامة المعصومة، إلى تراكم في التباسات واقع السلطة؛ حيث أفضت بعد نحو قرن من الزمن على تأسيس الدولة العباسيَّة، إلى حالة مُكشوفة، تفتقد مرتكزات الاستقرار والمشروعيَّة في ظلِّ مُناخات اضطراب وانقسام، ما دفع بالخليفة العباسي «المعتصم»، إلى الإعتماد على قوَّة عسكرية جديدة، كإمعان في خيار تغييب الأُمَّة، وَسعْياً لقاعدة استقرار بديلة. وقد تمثَّلت هذه القوَّة بالمرتَزَقة الأتراك التي مارست نفوذها على مدى قرن آخر من الزمن. وقد أفلت الزِمام كُلِّياً من يد الخليفة «المعتصم»، بينما انزوى خليفته «الواثق» لا يلوي على شيء، حتى إذا حاول «المتوكل» التصدِّي لهذا الواقع، كان الأتراك أسبق إلى إلغائه والتخلُّص منه. ومنذ ذلك الوقت، فقدت الخلافة العباسيَّة مضمونها السُلطُوي، وبات الخلفاء مُجرَّد أدوات يتلاعب بها القادة العسكريون، دون أن يجد هؤلاء حَرَجاً في خلع الخليفة أو أَسرِه أو قَتله، إذا ما رَابَهم أمرٌ من سلوكه أو ولائه لهم(1). وقد تزامن صعود الأسرة البويهيَّة في فارس مع انهيار سلطة الأتراك في بغداد، حيث زحف عليها بجيوشه «أحمد بن بويه» عام 334 هـ، مُبايعاً الخليفة «المستكفي» الذي لقبَّه «بمعز الدولة».

---

(1) أُنظُر: «إبراهيم بيضون»: **«البويهيون والخلافة»**، (مجلة «المنطلق»، محور: «جدل المعرفة والسلطة/ العصر البويهي نموذجاً»، بيروت، شتاء 1996م، عدد 144، ص11).

إنّ هذه التطوُّرات التي أفضت إلى ولادة الدولة السلطانيّة، قد عمَّقت إشكاليَّة علاقة الدِّين بالسلطة، ودفعتها إلى مزيد من الالتباس والفصل، ذلك ما يمكن تبيُّنه من التحوُّلات التي طَرَأت على الفقه أيضاً، الذي ما كان ممكناً لن يظلَّ بِمنأىً عنها. لقد قارب الفُقَهاء تحوُّل الخلافة العباسيَّة إلى خلافة صُوَرية ـ معنويَّة ذات دلالة رمزيَّة على وحدة الأُمَّة، وسيطرة المُتغلِّبين البويهيِّين، ثم السلاجقة على السلطة الفعليَّة تحت عنوان جديد يتَّصل بعلاقة الشريعة بالسياسة، فقالوا بطغيان الثانية على الأولى[1].

وقد عَبَّر «الماوردي» (364 ـ 450هـ) عن هذه التطوَّرات، من منظور فقهي، بقوله: «وأما إمارة الاستيلاء التي تعقد عن اضطرار، فهي أن يستولي الأمير على بلاد يُقلِّده الخليفة إمارتها، ويُفوِّض إليه تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير مُستبدّاً بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه مُنفّذاً لأحكام الدين ليخرج من الفساد إلى المصلحة، ومن الحظر إلى الإباحة. وهذا وإن خرج من عرف التقليد المُطلَق في شروطه وأحكامه، ففيه من حفظ القوانين الشرعيَّة وحراسة الأحكام الدينيَّة، ما لا يجوز أن يُترَك مختلاً مدخولاً، ولا فاسداً معلولاً، فجاز فيه مع الإستيلاء والإضطرار ما امتنع في تقليد الإستكفاء والإختيار، لوقوع الفرق بين المكنة والعجز»[2].

إذن، يدفع نصُّ «الماوردي» باتِّجاه شُرْعَنَة الحكم السلطاني، رغم تجاوزه لشروط الشورى والبَيْعة، التي كان يتسالم عليها الفقهاء السابقون، في حال كان ذلك مُمكناً. وما يُمِلي الحاجة للسلطان، هو

(1) أُنظُر: «رضوان السيد»: «**الجماعة والمجتمع والدولة**»، ص360.

(2) «أبو الحسن الماوردي الشافعي»: «**الأحكام السلطانية**»، (مصر، 1973م، ط3، ص3).

الاضطرار والحؤول دون الفساد والاختلال، وانعدام المُكْنة في أن تستوي الأمور على أصولها. إن شرعنة الحكم السلطاني، في جوهره، شرعنة للأمر الواقع، ويُمثِّل هذا الموقف الفقهي نموذجاً عن مواقف فقهاء كثيرين، يصفهم «د. وجيه كوثراني» بأنَّهم كانوا «يميلون ويتَّجهون إلى تجريد الدولة السلطانيَّة من الوازع الديني، ووصف وازعها بالوازع السلطاني أو العُصباني، على غرار ما كان يرى «ابن خلدون»، حتى كان وصف «المقريزي» لرُؤية الناس في زمانه يُميِّزون بين حُكم اللَّه وحُكم السياسة، وبأنَّ الشريعة هي ما شرَّع اللَّه من الدين وأمر به كالصلاة والصيام والحجِّ وسائر أعمال البِرّ، والسياسة هي القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال، وُصولاً إلى الإعتراف بأمر واقع هو نوعٌ من فصل الدِّين عن الدولة»[1].

في الواقع، إنَّ فِقه السياسة خضع بدوره، كما ظهر معناه، لتحوُّلات شديدة الصِّلة بتحوُّلات الاجتماع السياسي. ويبدو هذا طبيعيَّاً، إذ إنَّ الفقه هو القانون الشرعي الذي يضبُط إيقاع الجماعة في علاقتها بالواقع. فالشُّروط التي حدَّدها «الماوردي» للإمام، والتي يشكِّل العِلم والعدالة والنَسَب القُرَشي أبرزها، انتهت مع الوقت إلى سلسلة من التنازلات عنها جميعاً[2]. فالفقيه الحنبلي «أبي يُعلى الفراء» (ت 458هـ)، الذي تحدَّث عن شروط الإمامة، قد عقَّب عليها بالتالي: «وقد رُوِي عن «الإمام أحمد»، رحمه الله، ألفاظٌ تقتضي إسقاط اعتبار العدالة والعِلم والفضل. فقال ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة، وسُمِّي أمير المؤمنين، لا يحلُّ لأحد يُؤمن بالله واليوم الآخر، أن يبيت ولا يراه إماماً عليه. مُبرّاً

(1) «د. وجيه كوثراني»: «الفقيه والسلطان»، (دار الرشد، بيروت، 1989م، ط1، ص26.

(2) «محمد عابد الجابري»: «العقل السياسي العربي/ محدِّداته وتجلياته»، ص1361.

كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين. وقال: فإن كان أميراً ويُعرَف بشرب المسكر والغلول، يغزو معه، إنَّما ذلك لنفسه»[1]. أما «الغزالي» (ت 505هـ)، فقد ذهب إلى القول، بأنَّ الغرض قيام شوكة الإمام بالأتباع والأشياع[2]. وقال «إبن تيميَّة» بأنَّ الإمامة تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، فالإمامة مَلِك وسلطان[3]. أمَّا الفقيه «المالكي إبن العربي» فقد أسقط شرط القُرَشيَّة عن الحاكم[4]، وكذلك القاضي «أبو بكر الباقلاني»، على ما يذكر «ابن خلدون» في مُقدِّمته،[5] الذي يذهب بدوره أيضاً، إلى اعتبار القُرَشيَّة شرطاً أَمْلَته العصبيَّة، يوم كانت شرطاً للغَلَبَة والقوَّة، ويقول: «إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النَسَب القُرَشي، ومقصد الشارع منه، لم يقتصر فيه على التبرُّك بِوَصْلة النبيِّ صلَّى اللَّه عليه وسلَّم كما هو المشهور. لم نجدها إلاَّ اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع، الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب»[6].

يرى «محمد عابد الجابري» أنَّ التطوُّر التاريخي الذي آلَ إليه الفقه السنِّي، أفضى إلى سقوط الشروط الثلاثة: العدالة والعلم والنسب القرُشَي، لتستقرَّ الحال، على ما عبَّر عنه فُقَهاء المالكيَّة: من اشتدَّت

---

(1) «محمد بن الحسين أبي يعلى الفراء»: «**الأحكام السلطانية**»، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1982م، ص20.

(2) «أبو حامد بن محمد الغزالي»: «**فضائح الباطنية**»، (دار الكتب الثقافية، الكويت، دون تاريخ، دون طبعة، ص177).

(3) «تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية»: «**منهاج السنَّة النبويَّة**»، (دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ، دون طبعة، ج1، ص141).

(4) أُنظُر: «أبو عبد الله بن الأزرق»: «**بدائع السلك في طبائع الملك**»، ص57.

(5) «عبد الرحمن بن محمد بن خلدون»: «**المقدمة**»، (دار العودة، بيروت، 1981م، دون طبعة، ص135).

(6) المصدر نفسه، ص154.

وطأته وجبت طاعته. وإنَّ ما بقي ثابتاً في الفكر السنِّي هو الأيديولوجيا السلطانيَّة[1].

بناءً على ما سَلَف، نستخلص مساراً من التحوُّلات شهدته إشكاليَّة علاقة الدين بالسلطة، تِبْعاً لتحوُّلات الواقع التاريخي لمشروعيَّة السلطة. إذ إنَّ البداية تأسَّست مع غياب الرسول، على قاعدة الوصيَّة أو الاختيار (الشُّورى)، ثم جرى تجاوز الأمرَين معاً في بعض محطَّات تجربة الخلفاء الأربعة. وتتحوَّل السلطة إلى مُلك يُتوارَث بالاستناد إلى شرعيَّة النَسَب القُرَشي والقدر الإلهي، كما حصل مع الأمويِّين، أو بالاستناد إلى القرابة من رسول اللَّه والإرادة الإلهيَّة، كما حدث مع العباسيِّين. ثمَّ يلحق بها تحوُّلٌ آخر، استناداً إلى شرعيَّة الأمر الواقع التي تقوم على قوَّة الشوكة والتغلُّب، كما حصل مع أمراء الاستيلاء وولادة الدولة السلطانيَّة، علماً أنَّه قد جرى إدماج الخطاب السلطاني بمضمون أيديولوجي مُتفاوت، يقوم على منع الفساد والإختلال (البويهيُّون)، أو انتصاراً لرؤية مذهبيَّة (السلاجقة)، أو من خلال الدور الجهادي والدفاع عن دار الإسلام (المماليك).

لقَد أفضى ذلك إلى تكريس الانفصال بين المؤسَّستين، شَكْلاً ومضموناً، أمير الاستيلاء بدولته وسلطانه وجنوده، والخلافة برمزيَّتها الدالَّة على وحدة الأُمَّة والمُعبِّرة عن استمرارها التاريخي، بَيَد أنَّ هذا الانفصال لم يَقمُ على قطيعة كاملة، لقد ظلَّت حاجة السلطان للخليفة قائمة بفعل الحاجة لاكتساب الشرعيَّة، وتعبيراً عن ضرورة الانتماء للجماعة والأُمَّة.[2]

---

(1) «محمد عابد الجابري»: «العقل السياسي العربي»، ص362.

(2) أُنظُر: «الفضل شلق»: «الأمة والدولة: جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي»، (دار المنتخب العربي، بيروت، 1993م، ط1، ص40 ـ 41.

إنَّ الحقيقة الأكثر رُسوخاً التي أفضى إليها الواقع التاريخي للسُّلطة في المجال السياسي الإسلامي العربي، هو استبدادية السلطة، وارتكازها على قوَّة القهر والغَلَبة، فاستقرَّ الأمر على توهِين علاقة السلطة بالدِّين وإسباغ الصفة الرمزيَّة عليها. وفي الآن ذاته، جرى تغييب دور الأُمَّة كقاعدة لتسويغ السلطة وممارستها والقبول بها. فالمعادلة الثلاثيَّة بين الدِّين والسلطة والأُمَّة. تكرَّست على اختلال تاريخي، تعذَّر معه توفير التوازن الضروري لاستقرار السلطة.

فالغَلَبة كُتِبت للسلطان، بينما ظلَّت العلاقة مع الدِّين إشكاليَّة، أي أنَّ الدِّين ظلَّ مصدر اضطراب للسلطة، وإنْ تفاوتت تعبيراته بين التعايش والمُمانعة والصراع. في حين أنَّ الأُمَّة ظلَّت خارج المعادلة بالكامل. باختصار، يُمكِن القول إنَّ علاقة الدِّين بالسلطة في الواقع التاريخي الإسلامي، قد سارت من الاتِّصال إلى شكل من أشكال الإنفصال، فالاطِّراد المُتصاعد لمسار السلطة كان يقوم، مع تقادم التاريخ، على توهين الصِّلة بالدِّين.

وعلى الرَّغم من أنَّ الدولة العثمانيَّة أعادت توحيد السلطَنَة والخلافة، إلا أنَّ ذلك كان تدبيراً شكليّاً، لم يحجب التشكُّل التاريخي للدولة السلطانيَّة العثمانيَّة، الذي جاء توليفاً لمصادر ثلاثة:

1 ـ المفهوم الفارسي لدور الشاهنشاه.

2 ـ التنظيم العسكري للقبيلة التركيَّة المقاتلة.

3 ـ الدور الوظائفي لممثِّلي الشريعة.

فالتكَامُل الوظيفي الذي يبرز بين العلماء ودور السُّلطان، لا ينفي المفهوم الفارسي للسلطة ووظائفها، الذي وَرثه العثمانيُّون عن السلاجقة

عبر وزيرهم «نظام الملك» (الفارسي). ولا يؤكِّد بالضرورة إسلاميَّة الدولة السلطانية كمفهوم وممارسة وتدبير. فقد كانت هناك ازدواجية في بُنية نظام الحُكم العثماني، إذ رغم ما أَظهره السلاطين العثمانيون من حرص على أحكام الشرع، بولاء فاق غيرهم من الأُسَر الإسلاميَّة الحاكمة في العالم الإسلامي، إلاَّ أنَّ المفهوم العام للسلطة ووظائفها في الإمبراطوريَّة العثمانيَّة، لم يتأثَّر بالآراء الإسلاميَّة إلاَّ بشكل طفيف، ذلك أنَّ السلاجقة كانوا قد تأثَّروا تأثُّراً تامّاً بالآراء الفارسيَّة، وما كان لقب «الخنكار»، أي (سيد الكون)، وهو أحبُّ الألقاب للسلاطين العثمانيين، إلا دلالة قويَّة في هذا الاتِّجاه[1].

بَيدَ أنَّه من الأهميَّة بمكان، التأكيد على أنَّ التحوُّلات التي طالت علاقة الدين بالسلطة، واقعاً تاريخيّاً ومفهوماً فقهيّاً ونظريّاً، والتي قامت على تغليب السياسي على الديني، لم تبلُغ حدَّ عزل الدين وإقامة قطيعة معه. فهذا لم يكن وارداً في ذهن المسلمين من سلاطين وفُقهاء. لقد ظل الإسلام في وعيهم ديناً ودولة، وظلَّ مشروع السلطة المُعلَن هو خدمة الإسلام والدفاع عن داره.

إلاَّ أنَّ ثمَّة بَوْناً شاسعاً، بين ما نظر له الفُقهاء الأوائل، وما انتهى إليه الفقهاء المتأخِّرون. وثمَّة مساحة لا تُردَم بين نموذج السلطة الأوَّل الذي أعقب وفاة الرسول، وبين النموذج السلطاني اللاَّحق. وعلى الرَّغم من ذلك، ظل النموذج الأول على اختلاف مَرجِعيَّاته التأسيسيَّة، مَطْمَحاً مُؤَمْثَلاً يسعى المسلمون اللاَّحقون لاستعادته. إنَّما من ناحية فعليَّة، دخلت السلطة في الاستثناء الذي غدا تاريخاً مديداً، فرضته ضرورات الواقع وتوازنات القوى، شأنها شأن كلِّ مسألة سياسيَّة.

---

(1) أُنظُر: «وجيه كوثراني»: «الفقيه والسلطان»، ص 74 ـ 76.

إنَّ الإشكاليَّة التأسيسيَّة لعلاقة الدين بالسلطة، مع تحوُّلاتها اللاَّحقة، لن تقتصر على كَونِها أحداثاً استقرَّت في التاريخ، بل سيَبْرُز معنا، أنَّ الإشكاليَّات المُعاصِرة لعلاقة الدين بالسلطة، ستتأسَّس عليها، مُستعيدة مفرداتها وبعضاً من سِجَالاتها، حول النصِّ والاختيار، الشُّورى ودور الأُمَّة، من يحكم وما هي المُسوِّغات الشرعيَّة للحكم؟، مضافاً إليها المزيد من التعقيد النظري والواقعي، بِحُكم تحدِّيات المُعاصَرة والغرب والدولة الحديثة. فإذا كنا قد استعرضنا تطوُّر الواقع التاريخي للسلطة، وقد غلب عليه الطابع السُنيِّ، والإشكاليَّات التي طرحها الفقهاء السُنّة، وكان ذلك طبيعياً وضرورياً، نظراً لخصوصيَّة واقع السلطة نفسه، فإنَّ المُقارَبة من زاوية الخصوصيَّة الشيعيَّة، وهو في الأصل موضوع بحثنا، لها إشكاليَّاتها الخاصة، إذ بالإضافة إلى التأسيس الشيعي للسلطة الذي يقوم على الإمامة المعصومة من خلال النصّ، فإنَّ غَيْبَة الإمام الثاني عشر للشيعة الحُجَّة «محمد بن الحسن المهدي»، شكَّلت تحوَّلاً كبيراً، أَنتج بدوره إشكالية أخرى، ستُبرِز إسهامات الفقهاء الشيعة اللاَّحقين، بمن فيهم الفقهاء المعاصرون، كمحاولات للإجابة عليها.

ثانياً: في المجال الشيعي... التأسيس والتحوُّلات

1 ـ الإمامة

تقوم الإمامة لدى الشيعة بالوصيَّة، والوصيَّة يعهد بها كلُّ نبي إلى خَلَفِه، إذ «ينقل ابن بابويه القمي» (ت329هـ) عن «أبي عبد اللَّه» عن النبي قوله: «أنا سيد النبيِّين، ووصيِّي سيِّد الوصيِّين وأوصياؤه سادة الأوصياء». وبعد أن يُعدِّد أوصياء الرُسل كافة منذ آدم، يقول: «وأنا أدفعها إليك يا «علي»، وأنت تدفعها إلى وصيِّك، ويدفعها وصيُّك إلى أوصيائك من ولدك واحداً بعد واحد، حتى تدفع إلى خير أهل الأرض

بعدك. ولتكفرنَّ بك الأمَّة، ولتختلفنَّ عليك اختلافاً كثيراً شديداً»[1].

ففي كتب الأحاديث، ثمَّة منظومة روائيَّة تُقارِب الإمامة بوصفها عهداً من اللَّه، وأنَّ الأرض لا تخلو من حُجَّة، وأنَّ اللَّه اختصّ بها آل «محمد»، من أولاد «فاطمة» و«علي»،[2] «الحسن» و«الحسين»، لتستمرَّ بعد ذلك في ولد «الحسين»، وصولاً إلى الإمام الثاني عشر «المهدي محمد بن الحسن» الذي بدأت غَيبتُه الكبرى في العام 923هـ. وإلى جانب نصوص الوصيَّة، تتضمَّن البُنية الإستدلاليَّة الشيعيَّة، بالإستناد إلى الآيات القرآنيَّة والأحاديث الشريفة عن الرسول والأئمَّة، ما يُفيد الولاية والخلافة والإمامة والوراثة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾، حيث أجمع أكثر المُفسِّرين على نزولها «بعلي بن أبي طالب»،[3] إضافة إلى آية المباهلة،[4] وآية التطهير،[5] وحديث الدار وحديث الغدير.[6] وغيرها من الآيات والروايات التي لا مجال لِتَعدادها. ويُعرِّف العلاَّمة «الحلِّي» (ت726هـ) الإمام بأنه «الإنسان الذي له الرِّياسة العامَّة في أمور الدين والدنيا بالأصالة في دار التَّكليف، ونُقض بالنبي، وأُجيب بوجهين: الأوَّل: التزام دخوله في الحدَّ، لقوله تعالى: ﴿لِلنَّاسِ إِمَامًاۖ﴾، والثاني: تعديل قَولنا بالأصالة

---

(1) «أبو الحسن علي بن الحسين بن بابويه القُمِّي (والد الشيخ الصدوق)»: «**الإمامة والتبصرة من الخيرة**»، (تحقيق ونشر مدرسة الإمام المهدي(ع)، قم المقدسة، 1404هـ، ط1، ص21 ـ 23).

(2) المصدر نفسه، الصفحات: 52 ـ 37 ـ 47.

(3) على سبيل المثال، «الفخر الرازي»: «التفسير الكبير»، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، مجلد6، ج12، ص26.

(4) القرآن الكريم: سورة آل عمران، الآية 61.

(5) القران الكريم: سورة الأحزاب، الآية 33.

(6) أُنظُر: «السيد عبد الله الغريفي»: «**التشيُّع: نشوؤه، مراحله، مقوماته**»، (دار الموسم للإعلام، بيروت، 1990م، ط1، ص90، ص116.

بالنيابة عن النبي. وقيل: الإمامة عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول (صلَّى اللَّه عليه وآله وسلَّم) في إقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة المِلَّة على وجه يجب اتِّباعه على الأُمَّة كافَّة..»[1]. والإمامة لطفٌ عام والنُبوَّة لطف خاص، لأنَّ الإمام إذا كان منصوباً، يُقرِّب المكلَّف بسببه من الطاعات ويُبعِد عن المُقبِّحات،[2] وفي ذلك يقول «نصير الدين الطوسي» (ت672هـ): «الإمام لطف، فيجب نصُبه على الله تحصيلاً للغرض. والمفاسد معلومة الانتفاء، وانحصار اللُّطف فيه معلوم للعقلاء».[3] إنَّ ذلك يستدعي ضرورة الإمام، ويستلزم أن يكون منصوباً ومعصوماً وذا أفضليَّة، «وامتناع التسلسل يوجب عصمته. ولأنه حافظٌ للشَّرع، ولوجوب الإنكار عليه، لو أَقدَم على المعصية فيُضادَّ أمر الطاعة. ويُفوِّت الغرض من نصبه.. وقبح تقديم المفضول معلوم.. والعصمة تقتضي النصّ»[4]. إنّ ما سَلَف يقتضي وظائف خاصَّة بالإمام، تختلف عمَّا يمارسه الحاكم غير المعصوم،من حيث سِعَة الوظائف وطبيعتها الدينيَّة. يستعرضها العلامة «الحلِّي» على نحوٍ موسَّع، يُمكِن إيجازها من خلال تقديم أبرز ما تضمَّنته: «فتحصيل الأحكام الشرعيَّة في جميع الوقائع من الكتاب والسُنَّة وحفظها لا بدَّ له من نفس قُدسيَّة تكون العلوم الكسبيَّة بالنِّسبة إليها كفطرية القِياس معصومة عن الخطأ، ولا يقوم غيرها مقامها في ذلك، إذ الوقائع غير مُتَناهية والكتاب والسُنَّة متناهيان، ولا يمكن أن تكون هذه النفس لسائر الناس، فتعَيَّن ان تكون لبعضهم،

---

(1) «الإمام جمال الدين الحسن بن يوسف المطهر» المعروف «بالعلامة الحلِّي»: «**الألفين في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب(ع)**»، (بيروت، 1982م، ط3، ص12.

(2) المصدر نفسه، ص13، ص15.

(3) «الشيخ ابو جعفر محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين الطوسي»: «**تجريد الإعتقاد**»، (تحقيق «محمد جواد الحسيني الجلالي». (منشورات مكتب الإعلام الإسلامي. طهران، 1407هـ، ط1، ص221.

(4) «نصير الدين الطوسي»: ص 222 ـ 223.

وهو الإمام، فلا يقوم غيره مقامه. فالمطلوب من الرئيس أشياء، منها جمع الآراء على الأمور الاجتماعيَّة. فإنَّه من المُستَبعد بل المحال أن يجتمع آراء الخَلْق الكثير على أمر واحد وعلى مصلحة واحدة، . . فإنَّ الإتفاق لا يكون دائماً ولا أكثريّاً، ولا يقوم غير الرئيس في ذلك مقام الرئيس وهو ظاهر. ومطلوب منه حفظ النوع عن الإختلال، لأن الإنسان مدني بالطبع لا يُمكِن أن يستقلَّ وحده بأمور معاشه. فلا بدَّ من الاجتماع، ولا يمكن النظام إلاَّ بذلك وقد يمتنع المجتمعون من بعضها، فلا بدَّ من قاهر، يكون التخصيص مَنوطاً بنظره لاستحالة الترجيح من غير مرجِّح، ولأنَّه يُؤدِّي إلى التنازع. كما أنَّ الوقائع غير محصورة، والحوادث غير مضبوطة، والكتاب والسُنَّة لا يفيان بها. فلا بدّ من إمام منصوب من قبل اللَّه تعالى معصوم من الزَلَل والخطأ، يُعرِّفنا الأحكام ويحفظ الشرع، لئلاَّ يُترَك بعض الأحكام أو يزيد فيها عمداً أو سهواً، أو يُبدِّلها، وظاهر أن غير المعصوم لا يقوم مقامه في ذلك، كما أنَّ له تَوْلِية القُضاة الذين يجب العمل بحكمهم في الدماء والأموال والفروج وسُعاة الزكوات، وأمراء الجيوش الواجبي الطاعة في الحروب، وبذل النفس والقتل والوُلاة. فذلك الواحد الذي يُناط تُولِية هؤلاء بنظره لا بدَّ من أن يكون المعصوم في مثل هذه الأمور الكُلية التي بها نظام النوع وعدم اختلاله، هذا بالإضافة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. . والعلم بالأحكام يقيناً لا ظنّاً بالإجتهاد، لأنه قد تتعارض الأدلَّة، وتتساوى الإمارات، ويستحيل الترجيح بلا مرجح»[1].

يتبيَّن ممَّا سَبَق، المضمون العقائدي الديني للإمامة في الرواية الشيعية. وعلى الرغم من أنَّ هذا التنظير لوظائف الإمامة هو من إنتاج أحد فقهاء آواخر القرن السابع وبدايات القرن الثامن الهجري، إلاَّ أنَّه

---

(1) العلاَّمة «الحلّي»: «الألفين»، ص 17 ـ 20.

يُشكّل في واقع الأمر، إسهاماً كلامياً في شرح نصوص الأئمّة أنفسهم. وهي نصوص مُبكرة، تضمَّنت بدورها إيضاحاً لمنزلة الإمامة ووظائفها كما يَردُ في نصّ «للإمام علي بن موسى الرضا» (148 ـ 203هـ) جاء فيه:

«إنَّ الإمامة هي منزلة الأنبياء، وإرث الأوصياء. إنَّ الإمامة خلافة اللَّه، وخلافة الرسول صلَّى اللَّه عليه وآله، ومقام أمير المؤمنين عليه السلام، وميراث الحسن والحسين عليهما السلام. إن الإمامة زمام الدِّين، ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا، وعِزُّ المؤمنين. إن الإمامة أسُّ الإسلام النامي، وفرعه السامي.»[1].

من هنا، الإمامة في الرؤية الشيعيَّة هي إتمامٌ لمعنى النبوَّة، ولا يستقيم وجود النبوَّة العملي بدونها، وهي واجبة وضروريَّة[2]. وهي جزء أساس من الدين، لذا، فقد أنزلوها مَنزِلة الأصول منه؛ إذ لا يقوم الدين بدونها، إلا أنَّها تختلف عن النبوَّة في كون الإمام لا يُوحَى إليه، وتلتقي معها في ضرورة أن يكون معصوماً، شأنه شأن النبي.

وهذا ما يُفسِّر تلك الوظائف التي أشرنا إليها، وهي وظائف كُلِّيَّة، تختص بالدِّين والدنيا على حدٍّ سواء. وهي تختلف عن مفهوم الخلافة السُّنِّي، التي عبَّر عنها «الماوردي» بأنَّها حراسة الدين وسياسة الدنيا.[3] ومن المعروف أنَّ الفُقهاء المَتأخِّرين من أهل السُنَّة والجماعة، اعتبروا الإمامة من فروع الدين، واعتبروا الصيرورة إليها اجتهاداً وليس أمراً تَعبُّدياً[4]. فالإمامة في الرؤية السُنِّية، رغم دورها في حراسة الدين،

(1) «الكليني»: «الأصول من الكافي»، م1، ص200.

(2) «الشيخ محمد حسن آل ياسين»: «**الإمامة**»، (دار مكتبة الحياة، بيروت 1972م، ط1، ص23.

(3) أُنظُر: معالجة «رضوان السيد» لفكر «الماوردي» في كتابه «**الجماعة والمجتمع والدولة**»، ص379 ـ 384.

(4) المصدر نفسه، ص27.

وتمثيلها للشرعيَّة الدينيَّة للأُمّة، إلاَّ أنَّها في جوهرها أقرب إلى المنصب السياسي منها إلى المنصب الديني.

وفي الكتابات المُعاصِرة، يُعبِّر العلاّمة «محمد مهدي شمس الدين» عن تلك الفُروقات من خلال شرحه للمضمون التشريعي والسياسي للإمامة الشيعيَّة، إذ يقول: «إنها منصب ديني مَحْضٌ تستمرُّ فيه ومن خلاله مُهمَّة النبوَّة في حقل التشريع، وحفظ العقيدة، والشريعة من التحريف والتشويه، وسوء التأويل، وشرح وتفسير قواعد الشريعة ومُجمَلاتها. إنه منصب يساوي النبوَّة في جميع خصائصها، باستثناء خصوصيَّة الوحي فقط، وهو منصب يقتضيه الإسلام بما هو دين، وتقتضيه الأُمَّة الإسلاميَّة بما هي تكوين إنساني ـ عقائدي يصوغ حياته وفقاً للإسلام، وليس بما هو مجتمع سياسي. ومهمَّة الإمامة المعصومة تتَّصل بمجال التشريع بالدرجة الأولى، لا بالوضع التنظيمي السياسي بالدرجة الأولى، ولا يشكِّل هذا الأمر ماهية إمامته ومُهمَّته، وإنَّما هي عقائديَّة تشريعيَّة بالدَّرجة الأولى، وسياسيَّة تنظيميَّة بالدَّرجة الثانية. من هنا إشتراط الشيعة للنصِّ والعصمة والأفضليَّة»[1]. ويذهب «الإمام الخميني» في «كتاب البيع» إلى التمييز في معنى الولاية، وهي تُرادِف معنى الإمامة عند الشيعة، كما ذكرنا سابقاً، بين الولاية الكُلِّية الإلهيَّة والولاية الجَعْليَّة الإعتباريَّة، فالأولى هي التي دارت على لسان العرفاء وبعض أهل الفلسفة، أما الثانية فهي «كالسلطنة العُرفيَّة وسائر المناصب العقلائية: كالخلافة التي جعلها الله تعالى «لداوود»(ع)، وفرَّع عليها الحكم بالحقِّ بين الناس، وكنصب رسول اللَّه صلَّى اللَّه عليه وآله «علياً»(ع)، بأمر اللَّه تعالى خليفة ووليّاً على الأُمَّة. ومن الضروري أن

---

(1) العلاَّمة «محمد مهدي شمس الدين»: «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، (منشورات مجد، بيروت، 1991م، ط2، ص483 ـ 384.

هذا أمر قابل للانتقال والتوريث، ويشهد له، ما في «نهج البلاغة» (أرى تراثي نهباً)، فعليه تكون الولاية، أي كونه أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فيما يرجع إلى الحكومة والإمارة، مُنتقِلة إلى الفُقهاء»[1]. يتَّضح، أنَّ للإمامة وفق الرُّؤية الشيعيَّة، في النصوص التأسيسيَّة التي وردت عن الأئمَّة، أو النصوص اللاحقة التي نظَّرت للأيديولوجيَّة الشيعيَّة، وظائف دينيَّة ودُنيويَّة، كُلِّية الطابع، تتَّصل «بحفظ الدين» و«صلاح الدنيا». بَيدَ أنَّ المُقارَبة المعاصرة للعلاَّمة «شمس الدين» التي ميَّزت بين دور مَاهَوي تشريعي، ودور تدبيري تنظيمياً يندرج في رتبة تالية. ومقاربة «الإمام الخميني» التي أقامت تمييزاً بين ولاية إلهيَّة كبرى وولاية جَعْليَّة اعتباريَّة قابلة للتوريث والانتقال، تُضيئان على تفسير المسار التاريخي للإمامة. ذلك أن «الإمام علي» عندما يقول في «نهج البلاغة»: «أما والله، لقد تقمَّصها ابن أبي قحافة، وإنه ليعلم أن مَحليِّ منها محلَّ القُطب من الرحى»[2]، فإنه يشير في الواقع إلى الولاية كسلطنة وحاكميَّة سياسيَّة. فهي ما جرى انتزاعها منه. أما الإمامة كاختيار إلهي ودور تشريعي يرتبط بالعصمة، فهذه ما لا يُمكن انتزاعها ولا تعطيلها ولا الحؤول دونها، إذ إن السلطة السياسية، لا بد لها من تمكين كي تخرج من القوَّة إلى الفعل. أمَّا الإمامة التشريعيَّة المُكمِّلة للنبوَّة، فهي التي جرى استمرارها في الأُمَّة.

إنَّ نظريَّة السلطة وفق رُؤية الإمامة المعصومة. هي نظريَّة دينيَّة من حيث المشروعيَّة والوظيفة، وهي لا تنفصل عن البناء المفهومي الشيعي للرِّسالة وضرورات استمرارها التاريخي. ولهذا، فقد نظَّر المُفكرون

(1) «الإمام الخميني»: «كتاب البيع»، (مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، قم، لا تاريخ، لا طبعة، ج2، ص483.

(2) «ابن ابي الحديد»: «شرح نهج البلاغة»، (تحقيق «محمد ابو الفضل إبراهيم»، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1965م، ط1، ج1، ص151).

الشيعة للموقف الداعي للإمامة بوصفه تَعبُّداً بالنصِّ الديني، بينما اعتبروا الذين خرجوا على فكرة الإمامة، إنَّهم مارسوا الاجتهاد في مقابل النص[1]. فالوصيَّة التي هي نتاج النصِّ تجعل كل اختيار بشري غير ذي قيمة، وبالتالي، فإنَّ شرعيَّة ممارسة السلطة في الرؤية الإماميَّة، في زمن حضور الإمام المعصوم، منوطة به وحده، ولا يُمكن تجاوزه بحال من الأحوال. فالوصيَّة هي ما يُؤسِّس نظريَّة السلطة عند الشيعة، بينما تُشكِّل مقولة عدم جواز إمامة المفضول على الفاضل تطبيقاً لها.

على ضوء ذلك، لا يُمكِن الإقرار بشرعيَّة أيِّ نظام سياسي، يقوم على غَصبِ الإمام المعصوم صلاحيَّاته وسلطته. على الرغم من أنَّ الضرورات التي تنبع من انعِدام القُدْرة، أو غياب الفرص، أو الخشية من الفِتنة التي لا طائل منها، قد تفرض تعايُشاً مع تلك السلطة، يقوم على الاعتراف الواقعي بها دون الاعتراف الشرعي[2].

---

(1) «محمد باقر الصدر»: «التشيُّع: ظاهرة طبيعية في إطار الدعوة الإسلامية»، (دار أهل البيت، القاهرة، 1977م، ص78 وما يليها). وقد نُشر هذا النص لاحقاً تحت عنوان: «بحث حول الولاية». كما يمكن مراجعة كتاب العلاَّمة «السيد مرتضى العسكري»: «معالم المدرستين»، (قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسة البعثة، طهران، 1408هـ، ط2، المجلد الثاني، أُنظُر: الصفحتين 366 - 963.

(2) من كلام «للإمام علي بن ابي طالب»، يعرض فيه تفضيله الصبر على ما آلت إليه الأمور من تسلُّم «أبي بكر» للسلطة على خيار الخروج بالقوَّة مُطالباً بحقِّه: «وطفقت أرتئي بين أن أصول بيد جذاء (مقطوعة)، أو أصبر على طخية عمياء، يهرم فيها الكبير، ويشيب فيها الصغير، ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه، فرأيت أنَّ الصبر على هاتا أحجى».

- أُنظُر: «ابن ابي الحديد»: «شرح نهج البلاغة»، ص. 151 وكذا في قوله للخوارج: «وإنه لا بد للناس من أمير بَرّ أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيء، ويقاتل به العدو، وتأمن به السبل، ويُؤخذ به للضعيف من القوي، حتى يستريح بَرّ، ويُستراح من فاجر».

- المصدر نفسه، ج م، ص307.

- وأيضاً في قول «الإمام الرضا»: «إننا لا نجد فرقة من الفرق، ولا ملَّة من المِلَل، =

إنَّ الرؤية التأسيسيَّة التي قامت عند الشيعة، على التمسُّك بالوصيَّة والنصِّ في مقابل الشورى والاختيار، ستواجه تحوُّلاً كبيراً، يدفع بها إلى واقع جديد، مع غيبة الإمام الثاني عشر لدى الشيعة «محمد بن الحسن المهدي المنتظر» في العام 329هـ، إذ إنَّ غياب الإمام المعصوم، سيترك فراغاً فعليَّاً، رغم أنه إمام الزمان وصاحب السلطة الفعليَّة.

2 ـ الغَيْبَة: فراغ السلطة الشرعيَّة وفُقه الإنتظار

افتتحت غَيْبة الإمام الثاني عشر عند الشيعة،[1] مرحلة جديدة، إذ إنَّ عدم حضور الإمام المعصوم المُباشِر بين شِيَعتِه، أَوُجَب من الناحية الفقهيَّة والعمليَّة، مُعالَجة الفراغ الناشئ. فالإمام الغائب هو إمام الزمان

= بقوا وعاشوا إلاَّ بقيِّم ورئيس، لما لا بدَّ لهم من أمر الدين والدنيا».

ـ «الشيخ الصدوق»: «علل الشرائع»، (دار إحياء التراث العربي، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها في النجف. 1966م، ط2، ج1، باب182، ص253).

ـ ويستفاد من هذه النصوص، أن القول بعدم شرعية النظام السياسي، لا يستلزم القول بضرورة عدم وجود سلطة.

(1) هو الإمام ابو «القاسم محمد المهدي قائم آل محمد بن الحسن الخالص بن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب» عليه السلام. كانت ولادته الطاهرة في مدينة «سر من رأى» بالعراق يوم الجمعة 15 شعبان عام 255هـ: عاش مع أبيه «الحسن بن علي» أربع سنين وستة أشهر و23 يوماً. وفي ذلك الحين (260هـ) ابتدأت غيبته القُصرى أو الصُغرى، وله فيها أربعة سفراء أو وسائط بينه وبين شيعته، أولهم «أبو عمر الشيخ عثمان بن سعيد العمروي». ابتدأت سفارته عام 260هـ وانتهت بوفاته عام 280هـ، والثاني ابنه «أبو جعفر الشيخ محمد بن عثمان»، ابتداء من وفاة أبيه حتى عام 305هـ، والثالث «أبو القاسم الحسين بن روح النوبختي» ابتداء من عام 305هـ حتى وفاته عام 326هـ، والرابع «أبو الحسن الشيخ علي بن محمد السمري» ابتداء من 326هـ حتى عام .329 وبذلك إنتهت الغيبة الصغرى وابتدأت من تاريخه الغيبة الطولى أو الكبرى.

ـ أُنظُر: «السيد محمد الصالح» ابن العلامة «السيد عدنان البحراني»: «**حصائل الفكر في أحوال الإمام المنتظر**». (مؤسسة الوفاء، بيروت، 1983م، ط3، ص48).

وصاحب الأمر، بَيْدَ أنَّ خروجه مسألة غَيبيَّة في المُعَتقد الشيعي، تتَّصل بإذن اللّه، أمَّا التوقيت، فأمرٌ مجهول يتَّصل بآخر الزمان كي يملأ الأرض عدلاً، بعد أن مُلِئت ظُلماً وجوراً. ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ العقيدة بـ«المهدي»، مسألة يجمع عليها المسلمون على اختلاف مذاهبهم، إذ إنَّ «ابن خلدون» يُشير إلى ذلك بقوله: «اعلم أنَّ المشهور بين الكافَّة من أهل الإسلام على ممرِّ الإعصار، أنَّه لا بدَّ في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت يُؤيِّد الدين، ويظهر العدل، ويتبَّعه المسلمون، ويستولي على الممالك الإسلامية ويُسمَّى بالمهدي».[1] إلا أنَّهم اختلفوا اختلافاً كبيراً حول شخصه، فقال الشيعة بِولاَدته من ولد «فاطمة»[2] في العام 255هـ، وبقائه حيّاً إلى آخر الزمن. بينما قال أهل السُنَّة والجماعة بولادته في آخر الزمان، في حين قالت فِرَق أخرى أقوالاً مُختلفة[3].

لَقَد كان على الفُقهاء الشيعة أن يتصدَّوا لقيادة الجماعة الشيعيَّة، في مواجهة نظام لا يعترفون بشرعيته، وبعد تاريخ طويل لم يسلم فيه أئمَّتهم من القتل والملاحقة في ظل الدولتين الأمويَّة والعباسيَّة، ولم يتنفَّس الشيعة، من قبل، الصُعَداء إلا في أوائل القرن الثالث الهجري، في ظل انفتاح علمي، أسهمت فيه حركة الترجمة عن اليونانيَّة والسريانيَّة، وإقبال

---

(1) «ابن خلدون»: **«المقدمة»**، ص246.

ـ أُنظُر: كتاب **«المهدي الموعود المنتظر عند علماء أهل السُنَّة والإمامية»**، للشيخ «نجم الدين جعفر بن محمد العسكري»: (دار الزهراء، بيروت، 1977م، ط1، حيث يورد المصادر السُنِّية والشيعيَّة التي تحدَّثت عن «المهدي المنتظر».

(2) «رضيِّ الدين ابي القاسم علي بن موسى ابن جعفر بن محمد»، المعروف «بابن طاووس الحسني الحسيني»: **«الملاحم والفتن في ظهور الغائب المنتظر»**، (مؤسسة الوفاء، بيروت، 1983م، ط6، ص 178 وما بعدها). .

(3) أُنظُر: «كتاب الحسن بن موسى النوبختي»: **«فرق الشيعة»**، (دار الأضواء، 1984م، ط2، حيث سنجد على مدى الكتاب ان شخص المهدي كان محلاً للإختلاف).

شديد على تحصيل العلوم العقليَّة والاستدلاليَّة، وفي ظلِّ ولاية الخليفة العباسي «المأمون» (195 ـ 218هـ)، الذي منح الإمام الثامن لدى الشيعة ولاية عهده[1].

إنَّ ولادة الدولة البويهيَّة الشيعيَّة، بعد فترة وجيزة من الغيبة الكبرى في العام 334هـ، وإمساكها بالسلطة الفعليَّة للدولة العباسيَّة، وإحالة الخلافة إلى مجرَّد موقع معنوي، بعد الإستيلاء على بغداد على يد «معز الدولة البويهي»، شكَّلت إطاراً مُؤاتياً لاندفاع الصيرورة السياسيَّة للشيعة قُدُماً. وفي رَحَم هذه المرحلة وُلِدت المُؤلَّفات الشيعيَّة المرجعيَّة، إذ بعد «محمد بن يعقوب الكليني» (ت 329هـ) صاحب «الأصول» و«الفروع» من الكافي، جاء «محمد بن علي بن بابويه»، المعروف بـ«الشيخ الصدوق» (329 ـ 381هـ)، الذي كَتَب «من لا يحضره الفقيه»، وتلاه «الشيخ الطوسي» (ت460هـ) صاحب «الإستبصار»، و«تهذيب الأحكام»[2].

ويذكُر «فؤاد إبراهيم» حول هذه المرحلة: «أنَّ مجرَّد مُراجعة تصنيفات فُقُهاء الشيعة في المرحلة الأولى من عصر الغَيْبَة، تظهر حاجة وخُطورة مسألة عمل السلطان، فالشيعة بعد غَيْبَة الإمام المعصوم كانوا في مَسِيس الحاجة إلى مُسوِّغات شرعيَّة لطريقة التعامل مع السلطان. ولربما كان فقهاء وعلماء الكلام الشيعة أشدَّ حاجة من نظرائهم السُنَّة

(1) أُنظُر: «السيد محمد حسين الطباطبائي»: «الشيعة في الإسلام»، (دار التعارف، بيروت، لا تاريخ، لا طبعة، ص58 ـ 3).

(2) أُنظُر: في التواريخ وأسماء الكتب: «محمد حسين الطباطبائي»: ص130. مع الإشارة إلى أن «محمد رضا الحكيمي» قد ذكر أن وفاة «الكليني» كانت في العام 260هـ. أُنظُر: كتابه «تاريخ العلماء عبر العصور المختلفة». (مؤسسة الأعلمي للمطبوعات. بيروت، 1983م، ط1، ص472).

للتوصُّل إلى إجابات حاسمة ومتوازنة حول طبيعة العلاقة مع السلطة. بالنَّظر إلى التقييدات الصارمة التي وضعتها نظريَّة الإمامة على أتباعها، وقد تَصلُح تعضيداً لهذا الرأي الإشارة إلى أنَّ فقهاء الشيعة سبقوا نُظَراءهم السُنَّة في الإجابة على العمل السلطاني، فقد انصرف «أبو الحسن محمد بن أحمد بن داوود» و«الشيخ أبو عبد الله البوشنجي»، «الحسين بن أحمد بن المغيرة»، لكتابة رسائل حول طريقة التعامل مع السلطان، ولكنها فُقِدت. ثمَّ كتب «المفيد» و«المرتضى» و«الطوسي» في هذا الموضوع، قبل أن يبدأ «الماوردي» (ت450هـ)، و«أبو يُعلى الفراء الحنبلي» (ت458هـ) بتصنيف الأحكام السلطانية»[1]. ويبدو أنَّ الصورة التي كانت شائعة عن الشيعة بدءاً من الغَيْبَة الصُغرى، هو العُزوف عن طلب السلطة. إذ يقول «أبو الحسن الأشعري» (ت324هـ): «وأجمعت الروافض على إبطال الخروج، وإنكار السيف، ولو قُتلت، حتى يظهر لها الإمام وحتى يأمرها بذلك»[2]. وتذهب إلى مثل ذلك «دوروتيا كرافولسكي» التي ترى: «أنَّ الإماميَّة الاثني عَشَريَّة اتَّخذت من بين الشيعة موقِفاً مُعتدلاً تجاه الأكثريَّة السُنِّية الموجودة في السلطة من خلال الخلافة. فقد وافقوا على التعايش والخضوع للخلافة السُنيَّة القائمة، منتظرين عودة الإمام الثاني عشر (المهدي) من غَيْبَته ليملأ الأرض عدلاً كما مُلِئت جوراً»[3].

---

(1) فؤاد ابراهيم: «الفقيه والدولة/ الفكر السياسي الشيعي»، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1998م، ط1، ص60.

(2) «أبو الحسن الأشعري»: «مقالات الإسلاميين»، (دار فرانز شتانير، 1980م، ط3، ص58 ـ 451 ـ 467.

(3) «دوروتيا كرافولسكي»: «السلطة والشرعية، دراسة في المأزق المغوي»، (مجلة الإجتهاد، محور: الشريعة والفقه والدولة، بيروت، ربيع 1989م، العدد الثالث، ص115).

إنَّ عدم الخروج على السلطة والتعايش معها، يُشكِّلان في حقيقة الأمر نتاجاً لافتقاد القدرة على التغيير من ناحية عمليَّة، وتعبيراً عن موقف فقهي يحصر شرعيَّة النظام السياسي بالإمامة المعصومة، فالتعايش لم يكُن يعني بحالٍ من الأحوال اعترافاً بشرعيَّة السلطة القائمة، إذ إنَّ الموروث الشيعي عن الأئمَّة كان واضحاً في لزوم الإقتران بين الإمامة وشرعيَّة السلطة، على غِرار ما يُروَى عن «الإمام علي» أنَّه قال: «لا يُصلِح الحكم ولا الحدود ولا الجمعة إلاَّ بإمام»[1]. ويُشكِّل هذا النموذج من الروايات فضاء دينيّاً ومعرفيّاً لما نجده عند الفقهاء الأوائل، كـ«المفيد» و«الطوسي» و«الشريف المُرتضى». فالشيخ «المفيد» يذكر عن الانطباع السائد عن موقف الأئمَّة التالي: «إنَّ ملوك الزمان إذَّاك كانوا يعرفون عن رأي الأئمَّة (عليهم السلام) التقيَّة، وتحريم الخروج بالسيف على الوُلاة»[2]. وفي حقيقة الأمر، إنَّ ذلك لا يعكس سوى عدم تَوفُّر الظروف المُؤاتية، أو المقدَّرات الكفيلة بتحقيق الإمساك بالسُّلطة. وإن استمرار هذه الظروف، ظهَّر الموقف الفقهي اللاَّحق، بوصفه عازفاً عن طلب السلطة. ولذا نجد أنَّ جلَّ اهتمام الفقهاء الأوائل، قد انصبَّ على بَلْوَرة العقائد الإماميَّة، والتنظير لها، بعيداً عن الإنشغال السياسي المباشر. لقد تناولت الروايات الشيعيَّة الكثيرة سلطة غير الإمام العادل بوصفها أمراً مَرذولاً، فَنَهت عنها، أو التحاكم عندها، أو التعاون معها. لكَنْ في المقابل، ثمَّة روايات أخرى، قَارَبت السلطة بوصفها ضرورة مُجتمعيَّة لا مَناصَ منها، ولا انتظام لأحوال الأُمَّة من دونها، بمعزل عن

(1) «القاضي أبي حنيفة النعمان بن محمد التميمي المغزي»: «**دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأوهام عن أهل بيت رسول الله عليه وعليهم أفضل السلام**»، (تحقيق عارف تامر، دار الأضواء، بيروت، 1995م، ط1، ج1، ص234.

(2) «الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي»: «**المسائل الصاغانية، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، دار المفيد**»، بيروت، 1993م، ط2، ص74.

كونها شرعيَّة أو غير شرعيَّة. ففي رواية عن «الإمام الرضا» أنَّه قال: «إنَّا لا نجد فرقة من الفرق ولا مِلَّة من المِلَلَ، بقوا وعاشوا، إلاَّ بقيِّم ورئيس لما لا بدّ لهم منه، في أمر الدين والدنيا»[1]. وعن «الإمام علي» قوله: «أسدٌ حطوم خير من سلطان ظلوم، وسلطان ظلوم خير من فتنة تدوم»[2]. هذا فضلاً عن حديثه الشهير، أنّه «لا بدَّ للناس من أمير برٍّ أو فاجر. إلخ..»[3]. وثمة نصٌ آخر، في كتاب «سليم بن قيس» «لأبي الدرداء»، جاء فيه: «والواجب في حكم الله وحكم الإسلام، على المسلمين، بعدما يموت إمامهم أو يُقَتل، ضالاً أو مُهتدياً، مظلوماً أو ظالماً، حلالُ الدم أو حرام الدم، أن لا يعملوا عملاً، ولا يُحدِثوا حدثاً، ولا يُقدِّموا يداً أو رجلاً، ولا يبدأوا بشيء قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً عفيفاً وَرِعاً عارفاً بالقضاء والسُنَّة، يجمع أمرهم، ويحكم بينهم، ويأخذ للمظلوم من الظالم حقَّه، ويحفظ أطرافهم، ويَجبي فَيئهم، ويُقيم حُجّتهم (أو جمعتهم)، ويجبي صَدَقاتهم»[4]. إنَّ الوجهة العامَّة لهذه النصوص، تُلقي ضَوءاً على السلطة كضرورة يَفرِضها الانتظام العام، ويَقْتَضيها النُزوع الطبيعي للاستقرار ونظم البنيان الإجتماعي. وهي تُؤدِّي دوراً وظيفيّاً مَعرفيّاً وسياسيّاً في توجيه الموقف الشيعي السلبي تجاه السلطة القائمة، وضبطه في إطار مصلحة الأُمَّة، واستقرار النظام العام، والحؤول دون أن يندفع الموقف الشيعي إلى القول بنفي

---

(1) «الشيخ الصدوق»: «علل الشرائع»، ج1، ص. 253 كما ورد في «بحار الأنوار»، «محمد باقر المجلسي»، «كتاب الإمامة»، (دار إحياء التراث العربي بيروت، 1983م، ط3، ج23، ص32.

(2) ورد في كتاب «الشيخ حسين المنتظري»: «دراسات في ولاية الفقيه أو فقه الدولة الإسلامية» (الدار الإسلامية، بيروت، 1988م، ط2، ج1، ص176.

(3) «ابن أبي الحديد»: «شرح نهج البلاغة»، ج2، ص307.

(4) ورد في كتاب «الشيخ حسين منتظري»: «دراسات في ولاية الفقيه»، ج1، ص179.

السلطة أو العمل على تلاشيها، أو الإطاحة بمقوِّمات استقرار المجتمع الإسلامي. وفي الواقع، إنَّ النموذجين اللَّذين أوردناهما من النُصوص السالفة، نصوص نَزْع الشرعيَّة عن السلطة الظالمة، ونصوص ضرورة وجود سلطة تقوم بالوظائف العامَّة الضروريَّة للمجتمع الإسلامي، لا يتناقضان بقدر ما يكمِّلان صورة الموقف العقائدي ـ الفقهي من السلطة. وفي ضوئها يتأسَّس الإطار النظري للسياسة الشيعيَّة، التي تقوم على حَصْر الشرعيَّة بالإمامة ونَزعها عن سلطان الوقت، وفي الآن ذاته بناء ممارسة سياسيَّة واقعيَّة ومصلحيَّة تستجيب للضَّرورات العامَّة في حماية الكتلة الشيعيَّة والاستقرار العام، ودفع المفاسد. وهذا ما زوَّد المُمارسة الشيعيَّة بإمكانات تَطوُّرها التاريخي، الذي سنلتقطه في تَطوُّر الموقِف الفِقهيّ من الانعزال والانتظار السلبي، وعدم الإكتراث بالسلطة، إلى مجال التعاطي الواقعي والانفعال مع حيِّز السلطة، والاندراج التدريجي في حيثياته.

هذا ما سنجده، في حال تتبعنا رسائل عُلَماء الشيعة الكبار في القرنين الرابع والخامس الهجري، حيث سنقع على إجابات شافية حول العلاقة مع السلطان، في محاولة لحلِّ الإشكاليَّة الناشئة في مرحلة ما بعد الغَيْبة الكبرى. فالشيخ «المفيد» (338 ـ 413هـ)، الذي حظي بِصِلاتٍ منتظمة مع الدولة العباسية، قد أجاز مُعاوَنة الظالمين على الحقّ، واعتبره في بعض الأحوال واجباً، إذ يقول: «إن التصرُّف معهم في الأعمال، لا يجوز إلاَّ لمن أَذِن له إمام الزمان، وعلى من يشترط عليه في الفِعال، وذلك خاصٌّ لأهل الإمامة دون سواهم»[1]. كما أَوْرَد «المفيد» جملة من الآراء المُكمِّلة لهذه الرؤية، حيث أكدَّ على وجوب النظام في كل زمان،

---

(1) «محمد بن النعمان» المعروف «بالشيخ المفيد»: «أوائل المقالات في المذاهب والمختارات»، (دار الكتاب الإسلامي، بيروت، 1983م، لا طبعة، ص41.

وأنَّ الناس تكون في ظل النظام أكثر صلاحاً وأقلَّ فساداً. وثبُت للفقيه مجموعة من المُهمّات نيابة عن الإمام في غيبته، بدءاً من الإفتاء، مُروراً بالفصل بين المُتنازِعين (مسار الشيعة في تواريخ الشَريعة)، وصولاً إلى إقامة الحدود، فهي من مُهمَّة الأئمَّة أو من فوَّضوه من الأُمراء والحكام، وقد فوَّضوا النَّظر فيه إلى فُقَهاء شيعتهم مع الإمكان[1].

وفي الحقيقة، ثمَّة مُؤشِّرات تنطوي عليها نصوص «الشيخ المفيد»، تدلُّ على أنَّ التأمرُّ والولاية على الناس من قبل الفقهاء وربما غيرهم، ممكن، بشرط اعتباره تفويضاً من أئمَّة الهدى من آل «محمد». فهو يقول في كتابه «المقنعة»: «وللفقهاء من شيعة الأئمَّة (عليهم السلام)، أن يجمعوا بإخوانهم في الصلوات الخمس، ولهم أن يَقضوا بينهم بالحقّ، ويُصلحوا بين المختلفين في الدعاوَى عند عدم البيِّنات، ويفعلوا جميع ما جعل للقضاة في الإسلام؛ لأن الأئمَّة قد فوَّضوا إليهم ذلك عند تمكُّنهم منه. ومن تأمَّر على الناس من أهل الحقِّ بتمكين ظالم له، وكان أميراً من قبله في ظاهر الحال، فإنَّما هو أمير في الحقيقة من قبل صاحب الأمر الذي سوَّغه ذلك وأَذِن له فيه دون المُتغلِّب من أهل الضلال. ومن لم يَصلُح للولاية على الناس لِجهلٍ بالأحكام، أو عجز عن القيام بما يُسند إليه من أمور الناس، فلا يحلُّ له التعرُّض لذلك والتكلُّف له»[2].

ويبدو لافتاً، أنَّ «فؤاد ابراهيم» في كتابه الشهير «الفقيه والدولة»، قد أَغفَلَ هذا النصَّ في معالجته لآراء «الشيخ المفيد»، مُقتَصراً على نصوص تجويز العلاقة مع السلطان. ذلك أنَّ دلالات هذا النصِّ، تُخلُّ بالوجهة العامة لتحليله التاريخي الفقهي. وهي دلالات تنطوي على قابليَّات

(1) أُنظُر: إستعراض «فؤاد ابراهيم» لآراء «الشيخ المفيد»، «الدولة والفقيه»، ص64.

(2) «محمد بن محمد بن النعمان البغدادي»: «المقنعة»، (سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، دار المفيد، بيروت، 1993م، ط2، ص81.

يحملها النصُّ الفقهي الشيعي، في تأسيس صلاحيات ولائيَّة للفقيه. بَيدَ أنَّ ذلك يجب أن يبقى في إطار محدود دون مُبالغة، إذ ما كان مُمكناً لتلك القابليَّات أن تتبلور وقتذاك على صيغة أطروحة سياسية ـ فقهيَّة جليَّة وقاطعة، كما حصل في العهود اللاَّحقة.

أمَّا «الشريف المرتضى» (355 ـ 435هـ)، الذي كان عالماً كبيراً، ونقيباً للطالبيين، ومقيماً لعلاقات وطيدة مع الخلافة العباسيَّة، ومع وزراء الدولة السلجوقيَّة، سيَّما مع عميد الملك «الكندري النيسابوري»، فقد كتب «رسالة في العمل مع السلطان»، نحى فيها منحى «الشيخ المفيد»، وأكَّد على جواز الإنقياد للظالم المُتغلِّب، واعتبر: إنَّما الكلام في الولاية من قبل المُتغلِّب، وهي على ضروب: واجب، وربما تجاوز الوجوب إلى الإلجاء، ومباح، وقبيح، ومحظور. فأمَّا الواجب: فهو أن يعلم المُتولِّي، أو يغلب على ظنه بأمارات لائحة، أنَّه يتمكَّن بالولاية من إقامة حقٍّ، ودفع باطل، وأمر بمعروف، ونَهي عن مُنكر، ولولا هذه الولاية لم يتمّ شيءٌ من ذلك. فيجب عليه الولاية بوجوب ما هي سبب إليه، وذريعة إلى الظفر به. واستشهد بالقرآن الكريم، حيث ورد أنَّ «النبي يوسف» تولَّى من قبل «العزيز» وهو ظالم، وأن أمير المؤمنين «علي بن أبي طالب» قد فعل ما له هذا المعنى، لأنَّه دخل في الشورى تَعرُّضاً للوصول إلى الإمامة[1]. بَيدَ أنَّ هذه الأحكام لم تَحُل دون تَجوِيزه الخروج على السلطان في حال التمكُّن والقُدرة[2].

(1) «علي بن الحسين» المعروف بـ«الشريف المرتضى»: «رسائل الشريف المرتضى»، (إعداد «السيد مهدي رجائي»، دار القران الكريم، مدرسة اية الله العظمى الكلبيكاني، قم، 1985م، المجموعة الثانية، ص89 ـ 97).

(2) المصدر نفسه: «الشافي في الإمامة»، (حقَّقه وعلَّق عليه «عبد الزهراء الحسيني الخطيب»، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران، 1410هـ، لا طبعة، ج4، ص255).

أما من ناحية، «محمد بن الحسن الطوسي»[1] (385 ـ 460هـ)، المعروف «بشيخ الطائفة»، فهو لا يخرج عن السياق الذي تَلمَّسنا معالِمه مع «الشيخ المفيد» و«الشريف المُرتضى». ويعود ذلك، من ناحية، إلى تَتَلمُذه على كِلَيهما[2]، وإلى سيادة نَسَق فقهي تَبلْوَر في فترة زمنيَّة مُتقاربة ومُتشابهة إلى حدٍّ ما، من ناحية أخرى. حيث إنَّ «الطوسي» بدوره، عاش في ظلِّ الدولة البويهيَّة، وأقام صِلات طيِّبة مع بعض الخلفاء العباسيين، وتسلَّم في عهد الخليفة «القائم بأمر اللَّه» كرسي الكلام والإفادة.

وقد أجاز للفقهاء تولِّي الحِكم والقضاء، «بحكم تفويضهم من قبل الأئمّة، فلا يجوز أيضاً إلا لمن أذن له سلطان الحقِّ (الإمام المعصوم) في ذلك، وقد فوَّضوا (أي الأئمَّة) ذلك إلى فُقهاء شيعتهم، في حال لا يَتمكَّنون فيه من تَوْلِيته بأنفسهم، فمن تمكَّن من إنفاذ حكم أو إصلاح بين الناس، أو فصل بين المختلفين، فليفعل ذلك، وله بذلك الأجر والثواب، ما لم يَخَفْ على نفسه، ولا على أحد من أهل الإيمان ويأمن، الضرر فيه، فإن خاف شيئاً من ذلك لم يَجُزَ له التعرُّض لذلك على حال»[3]. فالنصُّ يُعيد تأكيد المقولات الفقهيَّة، التي جرى تداوُلها، بَيدَ أنَّ صلاحيَّة الحكم بين الناس، ستبقى عبارة مُلتبسة، وقابلة لتأويل لاحق، بين أن تكون حُكماً بمعنى الإمرة، أو حكماً فقهيَّاً. وإلى ذلك، فإنَّه يذكر في كتابه «الخلاف»: «الحاكم منصوب لاستيفاء الحقوق

---

(1) هو «محمد بن الحسن بن علي الطوسي» ويُعرف أيضاً بـ«أبي جعفر الثالث»، له مؤلفات كثيرة، أشهرها في الفقه كتاب «نهاية الأحكام».

(2) أُنظُر ترجمته عند «محمد رضا حكيمي»: «تاريخ العلماء عبر العصور المختلفة»، ص511 ـ 515.

(3) «أبو جعفر الطوسي»: «المبسوط في فقه الإمامية»، (المكتبة المرتضوية، المطبعة الحيدرية، طهران، 1387هـ، لا طبعة، ص283 ـ 284.

وحفظها وترك تضعيبها»[1]، حيث يذهب البعض إلى السِعَة في دلالة الحقوق، واشتمالها على الحقوق السياسيَّة، ما يعني قوله بِولاية الإمرة: «والتعبير بالمنصوب دليل على القول بالولاية المنصوصة، وليس فقط من باب الحِسبة، وعنوآن استيفاء الحقوق عامٌّ يشمل القضاء والأيتام والقُصَّر، كما يشمل الحقوق الإجتماعيَّة والسياسيَّة للمؤمنين»[2]. إلا أنَّ الملاحظة ذاتها، التي أوردناها على نصِّ «الشيخ المفيد»، تُستَعاد هنا على نحو أكثر إلحاحاً، لناحية عدم وضوح النص وقابليَّته للتأويل، واقتصاره على ما أسميَّناه، قابلية التأسيس لصلاحيَّات سياسيَّة ـ ولائيَّة للفقيه. من غير أن يَصُحَّ القول بوجود نظريَّة سلطة ناجزة تطرحها هذه النصوص في غَيْبة الإمام.

إلى ذلك، إنَّ «الطوسي» في كتاب «الغَيْبة» يذهب إلى اعتبار الرِّياسة من الأمور التي تَثبُت عقلاً إذ إنَّ «الخلق لا يجوز أن يخلوا من رئيس في وقت من الأوقات»،[3]، لأنَّ ذلك من ضرورات ردع المعاند، وتأديب الجاني، والأخذ على يد المتغلب، والأمان من وقع الفساد[4]. ومن استخلفه سلطان ظالم على قوم، وجعل إليه إقامة الحدود جاز له أن يُقيم ما عليهم، على الكمال، ويعتقد أنَّه إنَّما يفعل ذلك بإذن من سلطان الحقِّ (الإمام المعصوم) لا بإذن سلطان الجور[5].

إنَّ ما نخلصُ إليه من مُقاربة إنتاج الفقه السياسي الشيعي التأسيسي، في المرحلة التي أعقبت غيبة «الإمام المهدي» في العام 329هـ، هو العمل

(1) المصدر نفسه: «الخلاف»، ج3، ص320 (ورد في ملاحق كتاب «الشيخ مالك وهبي العاملي»، «الفقيه والسلطة والأمة»، ص 429).
(2) المصدر نفسه، ص 429.
(3) «أبو جعفر الطوسي»: «الغيبة»، مؤسسة أهل البيت، بيروت، 1991م، لا طبعة، ص3.
(4) المصدر نفسه، ص ص4 ـ 5.
(5) المصدر نفسه: «المبسوط في فقه الإمامية»، راجع ص 283 ـ 284.

على بناء منظومة فقهية، حاولت أن تُعالج فراغ الغَيْبة من خلال الإستمرار في التأكيد الشيعي على نَزْع الشرعيَّة عن السلطة الغصبية وحصرها بالإمام المعصوم. إنَّ السلطة العادلة والشرعيَّة هي سلطة الإمام، الذي فوَّض الفُقَهاء الشيعة صلاحيَّات الإفتاء والقضاء وإقامة الحدود. أما صلاحيات الإمرة والولاية، فقد وَرَدت في النصوص الفقهيَّة على نَحوٍ غير صريح، هو أقرب إلى ما تَفرِضه الحِسبة منه إلى القول بوجود أُطروحة سلطة واضحة أو نظريَّة سياسيَّة قاطعة.

وعلى الرَّغم من انطواء الفقه الشيعي، وفق ما ظهر معنا، على قابليَّات الاندفاع في هذا الاتجاه، إلا أن عدم ثقة الفقيه بالواقع السياسي، كان يقطع على الوعي الفقهي أن يأخذ مَدَاه. وفي الآن ذاته، وبِحُكم ضغط الواقع، وتأسيساً على نصوص الأئمة، جرى اللجوءإلى سن قواعد فقهيَّة تُجيز للجماعة الشيعيَّة إقامة علاقة تَعايُش وتَعاوُن مع السلطة، بهدف حماية هذه الجماعة وتأمين مصالحها، وتوفيراً لحالة استقرار المجتمع المُسلِم وانتظام أمره، تلافياً للفوضى والفراغ المرفوضَين.

إنَّ هذه التأسيسات الفقهيَّة، ستتحوَّل إلى ركيزة نَسَقيَّة للإنتاج الفقهي اللاَّحق، بَيدَ أنَّ الفروقات التي طَرَأت على وجِهة الفقه، ستتفاوت تِبْعاً لتحوُّلات السياسة، وتغيُّر الظروف المحيطة بالكِتلة الشيعيَّة، ذلك أنَّ نجاح الدولة البويهيَّة في التَعايُش مع الواقع بتناقُضاته وملابساته، فضلاً عن المُناخ الإيجابي الذي أسهموا في توفيره، والذي أتاح حُرِّية الحركة لِكافَّة المذاهب الإسلاميَّة، بما في ذلك الشيعة الذين نَعِموا بحرية لم يَنعمُوا بها من قبل،[1] خَضَع لتغيُّرات حادَّة مع سقوط

(1) «إبراهيم بيضون»: «البويهون والخلافة»، (مجلة «المنطلق»، (محور: جدل المعرفة والسلطة، العصر البويهي نموذجاً)، بيروت، شتاء 1996م، ص19.

الدولة البويهيَّة، وقيام الدولة السلجوقية (447 ـ 590هـ)، التي اعتنقت المذهب الشافعي، وأعادت التضييق على الشيعة مُلاحقةً وفتكاً، لا سيَّما مع «عميد الملك الكندري» في نهاية النصف الأول من القرن الخامس الهجري. وسيكون لذلك تأثيراته على اهتمامات الفُقهاء التي انصبَّت على حماية المذهب الشيعي من الإندثار، ما أدَّى إلى غَلَبة المنحى الأخباري، والمُحاجَجات الكلاميَّة السجاليَّة. وقد سادَ هذا المَنْحَى بصورة مُتفاوِتة منذ وفاة «شيخ الطائفة الطوسي»، مع ابنه «أبي علي الطوسي» (ت515هـ)، وابن هذا الأخير «أبي نصر الطوسي» (ت540هـ). وبعدهما «الطبرسي» (ت588هـ). واستمّرت هذه الحال حتى ظهور العلاّمة «ابن إدريس الحلِّي» (ت598هـ) الذي أطلق حركة تجديد فقِهي، خَرَقت هيمنة «الشيخ الطوسي» التي سادت لفترة طويلة. واتّسمت حركة العلاَّمة «ابن إدريس»، الذي شهد انهيار الدولة السلجوقيَّة، باعتباره العقلَ أحد مصادر التشريع، وأعطى للفقيه نائب الإمام صلاحيَّة إقامة الحدود. وقد هاجم الجُمود والمقلِّدة بِحدَّة، واعتماد خبر الآحاد، وأعاد إطلاق حركة التجديد على مصراعيها[1]. وتعيد تجربة العلاّمة «ابن إدريس»، التأكيد على جَدَل الصلة بين الفقه والسياسة، إذ «لا شكَّ أنَّ للظروف السياسيَّة الجديدة تأثيراً واضحاً على نشاط «ابن إدريس»، الذي شهد انهيار السلطنة السلجوقيَّة، واستقلال الخلافة العباسيَّة سنة 590هـ/ 1193م، والأجواء الجديدة المُؤاتية والباعِثة على استئناف النشاط الفقهي التَّجديدي، وخصوصاً في عهد الخليفة «الناصر لدين اللّه العباسي» (575 ـ 622هـ)، الذي كُتِب على يده انقراض

(1) أُنظُر: «الشيخ ابي جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلِّي»: كتاب «السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى»، (مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1410هـ، ط2، ج1، ص51، ص46، وج3، ص537.

دولة آل سلجوق بالكلية، وكان يميل إلى التشيُّع، بل على حدِّ «ابن الطقطقي» أنه: كان يرى رأي الإمامية»[1]. وفي مقابل ذلك، بَرَز في مرحلة تالية، «السيِّد علي بن طاووس» (ت644هـ)، كمُعبِّر عن الاتِّجاه الأخباري، فابتعد عن الفَتْيَا،[2] واهتمَّ بجمع الأحاديث، وانشغل بالغيبيَّات واتخذ موقفاً حادّاً من السلطة. وقد عُرِضَت عليه نقابة العلويِّين أيام الخليفة العباسي المستنصر فأباها، بينما تولاها في زمن «هولاكو»[3]. ولا يَخْفَى أنَّ النزعة الإخبارية التي واجهت الإتجاه الأصولي الاجتهادي، تُشكِّل انتكاساً خطيراً في انفتاح الفقيه ومقاربته للشأن السياسي، إذ إنَّها تَقصُر دور الفقيه على تصنيف الأخبار ونقلها، والتعاطي بشؤون القضاء، دون الاجتهاد والفتوى. أو التصدِّي للولاية والإمرة.

وعلى الرَّغم من إعادة إطلاق حركة التجديد الفقهي، مع بروز «نجم الدين جعفر بن الحسن» المعروف بـ«المحقق الحلِّي» (602 ـ 676هـ) صاحب الكتاب المعروف «شرائع الإسلام»، وبعده أبو منصور بن الحسن بن يوسف بن علي بن «المطهر المعروف بـ«العلامة الحلِّي» (648 ـ 726هـ)، الذي أدَّى دوراً أساسيّاً في تشييع الدولة المغوليَّة ـ

---

(1) «فؤاد إبراهيم»: «الفقيه والدولة»، ص80.

(2) يقول «ابن طاوس» في تعريف كتابه «غياث سلطان الورى لسكان الثرى»: إنَه إنما اقتصر عليه في الفقه ولم يضف غيره: «لأني كنت قد رأيت مصلحتي ومعاذي في دنياي وآخرتي في التفرُّغ في الأحكام الشرعية، لأجل ما وجدت من الإختلاف في الرواية بين فقهاء أصحابنا في التكاليف» أُنظُر: «كتاب الإجازات» «للسيد رضى الدين علي بن طاووس الحسني». ورد في «بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار» العلامة «الشيخ محمد باقر المجلسي»، (مؤسسة الوفاء ودار إحياء التراث العربي بيروت، 1983م، ط3، ج107، ص42).

(3) المصدر نفسه، ج107، ص44.

الإيلخانيَّة،[1] إلاَّ أنَّنا لا نقع على تحوُّلات تُذكَر في المضمون السياسي للفقه الشيعي. فالعلاَّمة «الحلِّي» يستحضِر شرط حضور الإمام أو نائبه الخاصّ لإقامة صلاة الجُمعة، ويؤكِّد على عدم جواز الجهاد إلاَّ بحضورهما، ويحصر ولاية الفقيه بالأمور الحسبيَّة دون التعرُّض للسلطة،[2] بَيدَ أنَّ ما يُمكن اعتباره تطوُّراً نوعيّاً في الفقه السياسي الشيعي، هو أُطروحات الفقيه العاملي «محمد بن مكي الجزيني» المعروف «بالشهيد الأول» (قتل في العام 786هـ)، صاحب الكتاب الفقهي المشهور «اللَّمعة الدمشقيَّة»، ويصفه العلامة «الطباطبائي» بأنَّه أحد خمسة نوابغ من علماء الشيعة[3]. وهو أحد الذين قالوا بولاية الفقيه العامَّة. وهو بهذا يدخل في عداد الفُقهاء المُجدِّدين، فقد قال بنيابة الفقيه عن الإمام في صلاة الجُمعة في زمن الغَيْبة بناء، على نيابة الفقيه عن الإمام، فلم يقتصر في القول بصلاحيَّة الفقيه في الإفتاء والقضاء والحدود، كما كان شائعاً في العصور السابقة[4]. وهو بهذا يُمثِّل خطوة فِقهيَّة نوعيَّة باتِّجاه مَنْحِ الفقيه صلاحيَّة الوِلاية السياسيَّة على المُستوي النَظَري. وعلى الرَّغم من ذلك فقد تَميَّزت سِيرَته بالعُزوف عن الالتحاق بالسلطة والسلطان. رغم دعوة «ابن المؤيد» المُلِحَّة له للالتحاق بالدولة «السربدارية» الشيعية في إيران. بل إن كتابه «اللمعة الدمشقية»، جاء استجابة لهذه المُراسلات، على أن يكون دُستوراً «لعلي ابن المؤيد» ليحقِّق من خلاله غَرَضه[5].

---

(1) أُنظُر: «محمد رضا حكيمي»: «تاريخ العلماء»، ص160 ـ 161.

(2) «الحسن بن يوسف الحلِّي»: «الباب الحادي عشر فيما يجب على عامة المكلفين من معرفة أصول الدين»، (تحقيق «مهدي محقِّق. مطبعة أستان رضوي، مشهد، 1368هـ، لا طبعة، ص186.

(3) «العلامة محمد حسين الطباطبائي»: «الشيعة في الإسلام»، ص129 ـ 131.

(4) أُنظُر: «فؤاد إبراهيم»: «الفقيه والدولة»، ص119.

(5) المصدر نفسه، ص119.

إنَّ الشهيد الأول قد يكون فعلاً أوَّل القائلين بولاية الفقيه، بوضوح يتجاوز سابقيه، إلا أنَّه في المقابل، لم يلتحق بالسلطة الشيعيَّة في إيران، رغم ظروف التقييد المذهبي التي كان يعيشها، والتي راح ضحيَّتها في النهاية. ولم يُعرَف عنه انشغاله في إقامة علاقات حسنة مع السلطة السُنيَّة في بلاد الشام،[1] فقد ظل خارج الحيِّز السلطاني وشواغله.

إنَّ فقيهاً في ظلِّ ظروف التضييق المذهبي، وخارج الانشداد للحيِّز السلطاني الشيعي، يدفع من الناحية النظريَّة، الفقيه باتجاه تعميم صلاحيَّاته بصفته نائباً للإمام، مع ما يفضي هذا ضمنيّاً إلى القول بدور سياسي له. إن في الأمر مفارقة، قد لا نجد لها تفسيراً، إلاَّ في علاقة النصِّ الفقهي بالنصِّ الديني، بعيداً عن مُحفِزّات الواقع وتأثيراته غير المُؤاتية. إننا نجد في قول الشهيد الأول بالولاية العامة للفقيه، دليلاً قويّاً على قابليَّات النصّق الفقهي نفسه، وعلى انطوائه فعلاً على ما يَنزع به إلى دور سياسي للفقيه، دون أن نَحصُر هذا النزوع، بالضرورة، بِمحفِّزات الواقع. وهذا يتناقض مع الفرضيَّة الأساسيَّة، التي حاول بعض الباحثين المعاصرين تأكيدها بقوَّة[2].

على أيِّ حال، إنَّ مسار تطوُّر الموقف الفقهي الشيعي، من إمساك الفقيه بالسلطة أو مشاركته فيها، بعيداً عن مبدأ التقيَّة الراسخ في الذاكرة والعقيدة الشيعيَّتين، والذي شكَّل أداة التكييف الواقعي في مجابهة المخاطر التي كانت تُواجِه الكتلة الشيعيَّة. إنَّ هذا المسار كان لا يزال

---

(1) أُنظُر: ترجمة الشهيد الأول، عند «محمد رضا حكيمي»: «تاريخ العلماء»، ص545 ـ 552

(2) يحاول «فؤاد إبراهيم في كتابه الفقيه والدولة»، تفسير تطوُّر الموقف الفقهي لدور الفقيه من خلال انجذابه للحقل السلطاني. وهذا صحيح بصورة عامة، إلاَّ أنَّه لا ينطبق على ظاهرة الشهيد الأول، ما يقتضي تَوازُناً في فهم تطور الفقه السياسي، بالإستناد إلى قابليَّات النصِّ الفقهي، وما ينطوي عليه من مضامين سياسيَّة في الأصل.

على مَدَى القرون السبعة التي أعقبت غَيْبة «الإمام المهدِي» في القرن الرابع الهِجري، أقرب إلى الإنكماش منه إلى المُبادرة والإندفاع، وأكثر تعبيراً عن مفهوم الإنتظار السلبي لعودة الإمام، منه إلى مُمارسة الانتظار الإيجابي القائم على فِكرة تَمثيل الفقيه المُطْلق للإمام المعصوم في غَيْبته.

وما نَجِدَه من إلماحاتٍ نظريَّة، تفتح المجال أمام حقِّ الفقيه بالسلطة بحكم نيابته عن الإمام المعصوم، لم يُكتَب لها التطوُّر إلى صياغة نظريَّة، تتجاوز مَنطِق الحِسْبة، وتتمتَّع بالوضوح والجُرأة النظريَّة الكاملة، والقوَّة في تبيان ذلك الحقّ، إلاَّ مع تجرُبة «المحقِّق الكركي» في ظلِّ الدولة الصَفَويَّة في القرن العاشر الهجري. ولا بدَّ في هذا السياق، من أن نُؤجِّل استخلاص الإشكاليَّات والتحوُّلات التي انطوى عليها المسار التَطوُّري للفقه السياسي إلى خاتمة هذا الفصل.

3 ـ التحوُّل الأول: المُحقِّق الكركي والدولة الصَفَويَّة/ إنفتاح المجال السياسي أمام الفقيه

يُشكِّل قيام الدولة الصَفويَّة في مطلع القرن العاشر الهجري (907هـ)، حَدَثاً مِفصليّاً في تاريخ المذهب الشيعي الإمامي، فهي قد تبنَّت هذا المذهب رسميَّاً، بعد أن كانت قبل ذلك طريقة صوفيَّة مع شيخها «صفي الدين الأردبيلي» على مذهب الشافعيَّة[1]، لتقوم الدولة الصفويَّة على يد أحد أحفاده «الشاه إسماعيل» الذي اعتَنَق المذهب الشيعي.

وتُمثِّل تجربة الدولة الصَفَويَّة نموذجاً غنيّاً لدراسة علاقة الدين

(1) «كامل مصطفى الشيبي»: «الصّلة بين التصوُّف والتشيُّع»، (دار الأندلس، بيروت، 1982م، ط3، ج2، ص355).

بالسياسة. إذ إنَّ الدولة الصفويَّة إتَّسمت بالتَمذهُب الشديد، والعصبيَّة المبالغ بها[1]. وتمكَّنت من ناحية الإنتماء الشيعي، من تجاوز مثيلاتها من الدول السابقة كالدولة الإيلخانيَّة والدولة السربداريَّة، فالتشيُّع في الدولة الصفويَّة، تَجذَّر سياسيّاً واجتماعيّاً، وشكَّل إطاراً أيديولوجيّاً للتعبئة الداخليَّة والتَمايُز عن الدول المُحيطة، لا سيَّما مع الدولة العثمانيَّة السُنيَّة التي خاض معها الصفوُيون صِراعاً مريراً ودامياً، لذلك فقد كانت حاجتهم ماسَّة لتأكيد شرعيَّة سلطانهم، فاستحضروا كلَّ الأدوات التي تُساعد على ذلك في مواجهة الخلافة السُنيَّة، من انتحال صفة السادة والانتساب إلى الرسول (وفق بعض الآراء)، إلى القول إن «الشاه إسماعيل» هو نائب للإمام[2]، والاستعانة بالعُلَماء لتكريس التشيُّع في المُجتمع الذي كان قريب عهد بالتسنُّن، وشديد التأثُّر بالصوفيَّة. إنَّ ذلك جاء نتيجة وضعيَّتين في الحالة الفكريَّة والثقافيَّة التي سادت إيران في مطلع العهد الصَفَوي، بحسب «د. وجيه كوثراني»، أولاً: النقص الكبير في الثقافة الفقهيَّة وسيادة الفكر الصُوفي، وبالتالي، النقص الكبير في أعداد الفُقهاء الإيرانيِّين الذين يحتاج إليهم جهازُ الدعوة في الدولة الصفويَّة. ثانياً: عجز الطريقة الصفويَّة عن أن تتحول إلى دولة، دون الإستعانة بالفُقهاء[3]. وكان «الكركي» (870 ـ 940هـ) من صنف الفُقَهاء الذين قلَّ نظيرهم، إذ بالإضافة إلى كونه فقيهاً شيعيّاً، فإنَّه كان مُلِمّاً بفقه

---

(1) يوجِّه «علي شريعتي» نقداً قاسياً للتشيُّع الصَفَوي، أُنظُر كتابه: «التشيُّع العَلَوي والتشيُّع الصفوي»، (ترجمة «حيدر مجيد»، وتقديم «د. إبراهيم دسوقي شتا»، دار الأمير، بيروت، 2002م، ط1، ص 74 ـ 75.

(2) أُنظُر: ما ورد في «السياسة والدين في مرحلة تأسيس الدولة الصفوية» لعلي درويش: (رسالة لنيل الدكتوراه في الجامعة اللبنانية في التاريخ)، إشراف «د. وجيه كوثراني». بيروت، 2000. ص288، ص295، ص296، ص301، ص302.

(3) «وجيه كوثراني»: «الفقيه والسلطان»، ص142.

أهل السُنَّة؛ إذْ تشير بعض التَراجِم حول تَشكُّله العلمي، إلى دراسته في مصر، وأخذه عن عُلَمائها بعد مغادرته بلاد الشام (كرك نوح في البقاع)، وقبل انتقاله إلى العراق[1]. كما أنه كان يروي عن جماعة من علماء أهل السنَّة، على ما صرَّح في إجازاته، وهو نفسه كتب يقول: «وأما كُتب أهل السُنَّة في الفقه والحديث، فإني أروي الكثير منها عن مشائخنا.. ومشائخ أهل السُنَّة»[2].

وكان التحاقه بالدولة الصَفَويَّة على مرحلتين، الأولى في عهد الشاه «إسماعيل الصفوي» بعد فتح هراة في العام 916هـ، حيث راح يُوجِّه النشاط الديني في إيران كلها، وصار مُعتَمد حكام الإسلام ومرجع العلماء، إلاَّ أنه غادر إلى النجف مُكْرَهاً خلال السنة 929هـ، لأسباب يردُّها البعض إلى «خشية الشاه إسماعيل من امتداد نفوذ رجل استطاع أن يُوجِّه الحياة العقليَّة لشعب بأكمله، خاصة وأنَّنا نعرف أفكاره في ولاية الفقيه، وهي أفكار الشهيد الأول من قبل، بالإضافة إلى ما دخل عليها من تطوير. ولا بدَّ من أنَّ نشر أفكار كهذه، وهو أمر قد حدث حتماً، كان يعني إنشاد سلطة أخرى في مُقابل سلطة الحاكم نفسه، إن لم نُقل إنها تدَّعي الاستعلاء عليها»[3]. المرحلة الثانية، وحصلت مع الشاه «طهماسب» (930 ـ 984هـ) ابن الشاه «إسماعيل». وهي المرحلة الأكثر دلالة في إظهار التحوُّل الذي طرأ على بنية الفَهم الفقهي للسلطة ولدور الفقيه. إنَّ «نعمة الله الجزائري» في صدر كتابه «شرح غوالي اللثالي»! ينقل أنَّ الشاه «طهماسب» راسل الشيخ «الكركي» قائلاً: «أنت أحقُّ

(1) «الميرزا عبد الله أفندي الأصبهاني» (من أعلام القرن الثاني عشر الهجري): «رياض العلماء وحياض الفضلاء»، (مطبعة الخيام، قم، 1401هـ، لا طبعة، ج3، ص441.
(2) المصدر نفسه، ص448 ـ 449.
(3) «جعفر المهاجر»: «الهجرة العاملية إلى إيران في العصر الصفوي/ أسبابها التاريخية ونتائجها الثقافية والسياسية»، دار الروضة، بيروت، 1989م، ط1، ص124 ـ 125.

بالمُلْك؛ لأنَّك النائب عن الإمام (عليه السلام)، وإنَّما أكون من عمالك، أقوم بأوامرك ونواهيك»[1]. ويُذكر أنَّه كتب «رقيماً إلى جميع الممالك، بامتثال ما يأمر به الشيخ المزبور، وإنَّ أصل المُلْك إنما هو له لأنَّه نائب الإمام (عليه السلام)، فكان الشيخ يكتب إلى جميع البلدان كُتُباً بدستور العمل في الخراج، وما ينبغي تدبيره في أمور الرعيَّة، حتى أنه غيَّر القبلة في كثير من بلاد العجم باعتبار مخالفتها لما يعلم من كتب الهيئة»[2].

ولا يستبعدُ بعض الباحثين أنَّ صياغة بعض هذه الرسائل، نظراً لما انطوَت عليه من لُغة فقهيَّة ولَهجة شديدة، إنَّها من وضع «الكركي» نفسه[3]. وتظهر هذه الرسائل والفرمانات التي أصدرها الشاه بِخصوص الشيخ «الكركي»، وخاصة قوله، «أنت أحق بالمُلك؛ لأنَّك النائب عن الإمام»، وكذلك قوله «إنَّ أصل المُلك إنما هو له»، أن فكرة ولاية الفقيه العامة، قد أضحت ناضجة ومُتداولة في ذلك الزمن، ولا شكَّ في أنَّ ذلك يرتبط بالفهم الفقهي «للكركي» نفسه، وسطوة هذا الفهم وإشاعته بحكم المكانة العلميَّة التي كان يشغلها «الكركي». إضافة إلى أن فترة الاضطرابات والقلاقل التي رافقت تسلُّم «طهماسب» للسُّلطة، ووجود حالة تجاذب داخليَّة حادَّة في دولته، وهيمنة المُتصوِّفة القزلباش[4] على

(1) «الشيخ يوسف بن أحمد البحراني»: «لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث»، (تحقيق وتعليق السيد محمد صادق بحر العلوم، دار الأضواء، بيروت، 1986م، ط2، ص153.
كما ورد في بعض الرسائل: «إن معزول الشيخ لا يُستخدم، ومنصوبه لا يعزل» أُنظُر: علي مروه، «التشيع بين جبل عامل وإيران»، (دار رياض نجيب الريس للكتب والنشر، لندن، 1987، ط1، ص44.

(2) لؤلؤة البحرين، المصدر نفسه، ص153.

(3) «جعفر المهاجر»: «الهجرة العاملية إلى إيران في العصر الصفوي»، ص 126.

(4) القزلباش تعني ذوي القلنسوات الحمر وهم فرقة مُتصوِّفة.

الدولة، هي من الأسباب الواضحة التي دفعت الشاه الصفوي للإستعانة بالمحقِّق «الكركي». إن اكتساب الشرعيَّة وتعميق الأيديولوجيَّة الشيعية في البلاد يُشكِّلان ركيزة حاجة السلطان للفقيه. ويبدو أنَّ تأثيرات ذلك الدور لم تقتصر على أوانها التاريخي، إنما تجاوزته إلى إحداث تحوُّل فعلي في مسار التَشيُّع داخل إيران، وفي ذلك يقول العلامة «مرتضى مطهري»: «إن فقهاء جبل عامل، كان لهم دورهم في الخطوط العامَّة للدولة الصَفَويَّة الشيعيَّة. فالصَفَويُّون ـ كما نعلم ـ كانوا صوفيه، فلو لم يعتدل خط الصفويَّة الصُوفي الدرويشي، بسيرة فقهيَّة عميقة من قبل فُقهاء جبل عامل، ولو لم تتأسَّس على أيديهم حوزة فقهيَّة عميقة في إيران، لكان خط الصفويَّة ينتهي إلى ما انتهى إليه العَلَويون في الشام أو تركية. وكان لهذا العامل أثر كبير في صيانة السيرة العامَّة للدولة والأمَّة الإيرانيَّة من تلك التحريفات في الصوفيَّة، وتعديل العرفان والتصوُّف الشيعي نفسه. ومن هنا نقول: إنَّ لفقهاء جبل عامل من قبيل المحقِّق «الكركي» والشيخ «البهائي» والآخرين بتأسيسهم الحوزة الفقهيَّة في أصفهان، حقاً كبيراً على ذِمَّة هذه الأمَّة»[1].

إن الموقف الفقهي «للكركي» تجاه سلطة الفقيه، تُشكِّل إضافة باتجاه بلورة أطروحة ولاية الفقيه العامَّة التي كنا قد تلمَّسنا، معالمها مع الشهيد الأول.

يقول «الكركي»: «اتَّفق أصحابنا (رضوان الله عليهم)، على أنَّ الفقيه العدل الإمامي الجامع لشرائط الفتوى، المُعَبَّر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعيَّة، نائب من قبل أئمَّة الهدى صلوات الله وسلامه عليهم في حال الغيبة، في جميع ما للنيابة فيه مدخل ـ وربما استثنى الأصحاب القتل والحدود مطلقاً ـ فيجب التحاكم إليه، والانقياد إلى حكمه، وله أن

---

(1) العلاَّمة «مرتضى المطهري»: «الإسلام وإيران/ عطاء وإسهام»، (دار الحق، بيروت، 1993م، لا ط، ص329.

يبيع مال المُمتَنع من أداء الحقِّ إن احتيج إليه، ويلي أموال الغياب والأطفال والسفهاء والمُفلسين، ويتصرَّف على المحجور عليهم، إلى آخر ما يَثبُت للحاكم المنصوب من قبل الإمام (عليه السلام)»[1]، ويستند في إستدلاله هذا إلى رواية «عمر بن حنظلة» عن «الإمام الصادق»[2]، وهي الرواية التي شكَّلت عَمْدة استدلالات الاتَّجاه اللاَّحق الذي قال بولاية الفقيه. وفي مَعرِض نقاشه لجواز صلاة الجُمعة في حال الغَيْبة، يقول: «فإنّ الفقيه المأمون الجامع لشرائط الفتوى منصوب من قبل الإمام، ولهذا تمضي أحكامه، وتجب مساعدته على إقامة الحدود والقضاء بين الناس. لا يقال: الفقيه منصوب للحكم والإفتاء، والصلاة أمرٌ خارج عنهما، لأنّنا نقول: هذا في غاية السقوط؛ لأن الفقيه منصوب من قبلهم عليهم السلام حاكماً كما نَطَقت به الأخبار»[3].

في الواقع، تَلتقي تقويمات عديدة، على اعتبار «نور الدين بن عبد العالي الكركي»، الفقيه الشيعي الأول الذي تحقَّقت معه نقلة نوعيَّة فعليَّة في مجال القول بالولاية العامَّة للفقيه، وممارسة هذه الولاية بصفته نائباً للإمام في الآن نفسه. فقد اعتبره «محسن كديفر»: «الفقيه الأول الذي

---

(1) «المحقِّق الثاني الشيخ علي بن الحسين الكركي»: «رسائل المحقق الكركي»، (تحقيق «الشيخ محمد الحسون»، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، 1409هـ، ط1، المجلد1، ص142).

(2) المصدر نفسه، ص143.

وتقول الرواية: «أنظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فارضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا ولم يقبله منه، فإنما بحكم الله استخف وعلينا رد، وهو راد على اللّه، وهو على حد الشرك باللّه، وإذا اختلفا، فالحكم به - ما حكم بـ أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما».

(3) «جامع المقاصد في شرح القواعد»، (تحقيق ونشر مؤسسة أهل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المشرفة، 1408هـ، ط1، ج2، ص375.

تنمُّ كتاباته عن مؤشِّرات على نظريّة الدولة، حيث إنَّه يستند في إثبات ولاية الفقيه، إلى مقبولة «عمر بن حنظلة»، وهي الرواية المعروفة التي اعتمد عليها الفقهاء السابقون في باب القضاء»[1]. أما «فؤاد ابراهيم»، فقد رأى في نموذج «الكركي»، في علاقته بالدولة الصفويَّة، «مُنعَطفاً تاريخيّاً في حركة الفقه السلطاني الشيعي، فلأول مرة يتقلّد الفقيه منصب النيابة العامة عن «الإمام المهدي»، ويصل إلى أعلى نقطة الهرم السياسي. وهذا المنصب يخوِّله التشريع في الحقل الديني، ويلزمه مهر السلطة الصفويَّة بالمشروعيَّة الدينيَّة، بمعنى أن يصبح الفقيه المصدر الرئيسي لإضفاء الشرعيَّة على السلطة، وهذا بكلمة مكثَّفة، يتطلَّب خروجاً على الإجماع الشيعي الفقهي في كثير من الموضوعات، والتي تلتقي عند عقيدة الانتظار»[2]. أما «وجيه كوثراني»، فرأى فيه: «مؤسساً للمدرسة الصفوية الشيعية التي نقلت حالة التشيُّع في إيران من بُعدها الصوفي الذي تناسب مع مرحلة الدعوة ونشر الطريقة، إلى بعدها الفقهي المحدَّد المُتوافِق مع تحوَّل الدعوة إلى دولة، والطريقة إلى سلطان»[3].

إنَّ المكانة الحاسمة «للكركي»، بالاستناد إلى المضمون السياسي لخطابه الفقهي، وإلى ممارسته في التجربة السلطانيَّة، تكمُن في تلك الانعطافة المزدوجة التي قدَّمها فقهيّاً وعمليَّاً، فهي قد أفضت إلى فتح المجال السياسي أمام الفقيه، مُتجاوِزاً الاقتصار على الدليل الحسبي إلى الدليل الشرعي الروائي. ورغم أن إرهاصات هذا الاتجاه، كانت قد بانت مع الخطاب الفقهي للشَّهيد الأول، إلاَّ أنَّ الفارق بينهما يتجلَّى في أنَّ خطاب «الكركي» بات أكثر قُوَّة ووُضوحاً في القول بالولاية العامة

(1) «محسن كديفر»: «نظريات الحكم في الفقه الشيعي/ بحوث في ولاية الفقيه»، (دار الجديد، بيروت، 2000م، ط1، ص22).

(2) «فؤاد إبراهيم»: «الفقيه والدولة»، ص150.

(3) «وجيه كوثراني»: «الفقيه والسلطان»، ص 144.

والاستدلال عليها، وفي إقدامه على الاندراج في الحيِّز السلطاني تطبيقاً لرؤيته الفقهيَّة. ولا بدَّ من الإشارة إلى أن «الكركي» ووجه بمعارضة فقهيَّة عنيفة، من قبل فقيه معاصر له هو «الشيخ إبراهيم القطيفي»، الذي كان أخبارياً[1] ورافضاً لطريقة الشيخ «الكركي» في الاجتهاد والعمل مع السلطان.

في حين أن تجربة الشيخ «الكركي»، تزامنت مع عالم عاملي معاصر له هو «زين الدين بن علي» (911 ـ 965هـ)، المعروف بالشهيد الثاني، والذي اشتهر أيضاً بقوله بإمكانية تولِّي الفقيه الجامع للشرائط نيابة الإمام الغائب، وفق ما ورد في كتابه: «الروضة البهيَّة في شرح اللمعة الدشقية»[2]، إلاَّ أنه يختلف عن «الكركي»، رغم تشابههما الفقهي، في أنه آثر أن يبقى في بلاد الشام وقريته جبع (جباع في جبل عامل)، يحتطب ويُدرِّس، حتى استشهاده، دون أن يلتحق بالدولة الصَفَوية، رغم إلحاحهم على دعوته[3].

---

(1) الأخباري، أو الحركة الأخبارية، منسوب إلى الأخبار، مفردها خبر، والخبر هو، في اصطلاح أهل الحديث، تعبير آخر عن الحديث نفسه، فإذا قلت (خبر) بينهم، فكأنك قلت (حديث) دون فرق، ولولا خوف الالتباس لصح أن يقال في واحدهم (مُحدِّث) بدلاً عن (أخباري). وواضح أن النسبة إلى (الخبر) بمعنى (الحديث) تعني أن هذا المنسوب هو صاحب موقف، يتَّصل بالحديث الشريف على وجه لا يعدوه إلى غيره. وهذا الغير هو علم الأصول، وغاية صاحبه منه، أعني الاجتهاد في الأحكام. ولقد نظر الأخباريُّون إلى التطوُّر الذي حقَّقه الفقه الجعفري، ابتداء من فقه محدثين إلى فقه مجتهدين، كانحراف عن الخط الأصيل والسليم، وإلى العودة إلى الحديث الشريف كخطوة تصحيحيَّة لا بدَّ منها.

أُنظُر: «الشيخ جعفر المهاجر»: **«الهجرة العاملية إلى إيران في العصر الصفوي»**، ص199.

(2) زين الدين بن علي (الشهيد الثاني): **«الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية»**،(دار العالم الإسلامي، تعليق محمد كلانتر، بيروت، لات، لاط، ج1، ص299).

(3) «وجيه كوثراني»: **«الفقيه والسلطان»**، ص151 ـ 152.

إن اتجاه ولاية الفقيه العامَّة، الذي تكرَّس بقوَّة مع المحقِّق «الكركي»، سوف يأخذ امتداده المُستقبلي مع حشد من العلماء الكبار، بما فيهم علماء المرحلة القاجارية (1795 ـ 1925م)، بعد سقوط الدولة الصَفَوية. ويُشكِّل المولى المحقِّق «أحمد النراقي» والشيخ «محمد حسن النجفي» أبرز رموزه على الإطلاق.

فمع المولى «النراقي» (1185 ـ 1245هـ)، تحوَّلت ولاية الفقيه من كونها موقفاً فقهيّاً إلى كونها نظريَّة سياسيَّة ـ فقهيَّة مُتكامِلة[1]. لذا، يكاد «النراقي» يُعتَبر الأب الفعلي لولاية الفقيه العامة، وفق الصورة التي استقرّت عليها في العصر الحديث. (ونحن سنُرجئ معالجة أفكار «النراقي» لضرورات منهجيَّة إلى فصل لاحق يُخصَّص لمعالجة أطروحة ولاية الفقيه العامَّة). أما الشيخ «محمد حسن النجفي» (1200 ـ 1266هـ)، المعروف بالجواهري نسبة إلى كتابه «جواهر الكلام»، فهو أحد كبار علماء الإماميَّة، ومن أبرز فقهائهم، وهو يُوضح موقفه الفقهي على النحو التالي: «يجوز للفقهاء العارفين بالأحكام الشرعيَّة، عن أدلتها التفصيليَّة العدول، إقامة الحدود في حال غَيْبة الإمام (عليه السلام)، كما لهم الحكم بين الناس مع الأمن من ضرر سلطان الوقت، ويَجِب على الناس مساعدتهم على ذلك»[2]. وهو يستحضر في ذلك، مجموعة من الروايات التي تدلّ على صلاحيات الفقيه في عصر الغَيْبة، والتي تأتي في طليعتها مقبولة «عمر بن حنظلة» التي أشرنا إليها سابقاً، والتوقيع الشريف عن الإمام «المهدي»، كي يَصل إلى القول إنَّه «لولا عموم الولاية لبقي كثير من الأمور المُتعلِّقة بشيعتهم مُعطَّلة. فمن الغريب وَسْوَسَة بعض الناس في

(1) أُنظُر: «الشيخ أحمد النراقي»: «ولاية الفقيه (بحث من عوائد الأيام من قواعد الفقهاء الأعلام)»، (دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1990م، ط1).

(2) «الشيخ محمد حسن النجفي»: «جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام»، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981م، ط7، ج12، ص 393 ـ 394.

ذلك، بل كأنه ما ذاق من طعم الفقه شيئاً، ولا فهم من لحن قولهم ورموزهم أمراً، ولا تأمَّل المراد من قولهم، إني جعلته عليكم حَاكِماً وقاضياً وحُجَّة وخليفة، ونحو ذلك مما يظهر منه إرادة نظم زمان الغيبة لشيعتهم في كثير من الأمور الراجعة إليهم، لذا، أجزم فيما سمِعتُه من المراسم، بتفويضه عليهم السلام لهم في ذلك. نعم لم يأذنوا لهم في زمن الغَيْبة ببعض الأمور التي يعلمون عدم حاجتهم إليها. كجهاد الدعوة المحتاج إلى سلطان وجيوش وأمراء ونحو ذلك، مما يعلمون قصور اليد فيها عن ذلك ونحوه، وإلاً لظهرت دولة الحقِّ (أي دولة الإمام المهدي)»[1].

يُمثِّل هذا النصُّ، بما فيه من قوَّة وحسم في الدعوة إلى ولاية الفقيه العامَّة، ونُزُوع مُلتبِسٍ في الآن نفسه، إلى مضمون فقهي لا يصبُّ في السعي إلى إقامة سلطة أو دولة، نموذجاً صارخاً عن التنازع الذي حكم النصَّ الفقهيَّ الشيعيَّ في السعي لاكتمال العقل السياسي للفقيه، وتحرُّره من وطأة التفاوت بين عقل الفقه وعقل الواقع؛ إذ إنَّ عقل الفقه كان يشدُّ الفقيه باتِّجاه حقِّه في الإمساك بالسلطة، فيما عقل الواقع يصطدم بوجود سلطة غصبية قائمة، ما كان مُمكناً تصوُّر تجاوزها أو الحلول مكانها.

لذا، نجد في تبرير «الجواهري»، إسقاط الجهاد الابتدائي (جهاد الدعوة) من صلاحيَّات الوليِّ الفقيه، بالحاجة إلى سلطان وجيوش وأمراء، مدعاة لالتباس شديد، وكذا في شرطه أن يأمن الفقيه من ضرر سلطان الوقت (السلطان الغاصب). ويكاد يكون كل ذلك قرينة على السعي إلى ما ليس دولة، إذ إنَّ السلطان والجيوش والأمراء، هي العناصر الضروريَّة للدولة، والتي يجزم بعدم تحقُّقها. ما يطرح افتراضاً، أنَّه لم يكن يقصد بولاية الفقيه إقامة دولة ذات سلطة وأجهزة. بل كان

(1) المصدر نفسه، ص397.

يعني «نظم زمان الغَيبة للشيعة»! بما يقتصر على إدارة أمورهم وفق أحكام الشرع، من قبل الفقيه، دون أن يعني الحكومة أو السلطة السياسيَّة.

وهناك من يرى في تحليل الخِطاب الفقهي «للكركي»، فيما يُقارِب السِّياق ذاته، أنَّه من غير الثابت أنه «كان يعني ضرورة تأسيس الفقهاء للحكومة الإسلامية بأنفسهم»[1]، ذلك أنه عمل في كنف السلطان، دون أن يدَّعي السلطة لنفسه. وأغلب الظنِّ أنَّ تفسير التنازُع الذي حكم نصَّ «الجواهري»، لا يكمن في المضمون الفقهي، الذي يبدو واضحاً ومحسوماً في تَبنيِّ الولاية العامَّة، بل يكُمن في التفاوُت بين الوعي الفقهي والوعي السياسي. فالوعي الفقهي كان قد بات أكثر نُضْجاً وتضمُّناً على ما يدفع الفقيه إلى الموقع السياسي الأعلى في الهرمية الشيعيَّة، في حين أنَّ الوعي السياسي، كان لا يزال أسير قرون طويلة من الانكفاء والتعثُّر، ويعاني من وطأة الواقع السلطاني الذي يُمِسك بمقدَّرات السلطة، ولا ينفي ذلك بالطبع تلك العلاقة الجدليَّة بين الوعي الفقهي والوعي السياسي؛ إذ إنه ما كان مقدَّراً حصول ذلك التطوُّر النوعي في وعي الفقيه، لو لم يشهد المسار السياسي تحوُّلاً أساسيَّاً، بفعل ولادة دولة سلطانيَّة شيعيَّة قادرة.

على أيِّ حال، إن ذلك لا يُقلِّل من القيمة الفقهيَّة ـ الفكريَّة لنصوص «الكركي» و«الجواهري»، في تكريس وبلورة الاتجاه الفقهي القائل بالولاية العامة للفقيه. بَيدَ أنَّ ذلك يجب أن لا يُغيِّب المكانة الحاسمة «للنراقي» في نقل الموقف الفقهي إلى مستوى النظريَّة السياسيَّة المُتكاملة نقلاً وعقلاً. وقد أفضى بنا ذلك إلى مقاربة النَسَق الفقهي الذي شكَّل ركيزة نظريَّة وعملية لانفتاح المجال السياسي أمام الفقيه. وهذا ما حدا بنا إلى اعتباره تحوُّلاً في مسار الموقف الفقهي والسياسي للفقيه. وقبل

(1) «محسن كديفر»: «نظريات الحكم في الفقه الشيعي»، ص22.

أن ننتقل إلى محاولة ضبط التحوُّل الثاني في هذا المسار، نُشير إلى أنَّ القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر الهجريَّة. لم تشهد تحوُّلات إضافيَّة في إشكاليَّات الموقف الفقهي من السلطة. إنما كانت تُستَعاد الإشكاليَّات ذاتها، ما بين مُؤيِّد لولاية الفقيه العامَّة، وقد قدَّمنا نماذجها الأساسيَّة، ورافض لها، كما هي الحال مع «الشيخ مرتضى الأنصاري» (1214 هـ ـ 1281هـ) الذي أشتهر بقوله: «إنَّ إقامة الدليل على وجوب إطاعة الفقيه كالإمام إلاَّ ما خرج بدليل دونه خرط القتاد»[1]. أو تحضُر سجالات من صنف آخر، كما حصل قبل ذلك، مع المواجهات الفقهيَّة الحادَّة بين الاتِّجاه الأصولي والاتِّجاه الأخباري، مع بروز أقطابه الكبار ومُنظِّريه الأساسيين، «محمد أمين الإسترابادي» (ت1104هـ)، صاحب كتاب «الفوائد المدنيَّة»، و«الحر العاملي» (ت1104هـ)، صاحب المؤلف المشهور «وسائل الشيعة». أو تتميَّز بسيادة نزعة الإعتزال في ظل اضطراب العلاقة بين العلماء والسلطان. حيث برز العرفان والتصوُّف الذي قام على الإشراق والفلسفة المشائيَّة، مع «باقر الداماد» المعروف بالميرداماد (ت1041). والحكيم الإلهي «الملا صدر المتألِّهين الشيرازي» (ت1050هـ) صاحب الكتاب المشهور «الأسفار الأربعة»، والمولى «محسن المعروف بالفيض الكاشاني» (ت1091هـ).

4 ـ التحوُّل الثاني: «النائيني والمشروطة/ إنفتاح المجال السياسي أمام الأمَّة»

يُعدّ كتاب الشيخ «محمد حسين النائيني»[2] (1857 ـ 1936م) «تنبيه

(1) أُنظُر: «الشيخ مرتضى الأنصاري: «المكاسب»، (تحقيق «السيد محمد كلانتر»، منشورات مؤسسة النور للمطبوعات، بيروت، 1990م، ط1، ج9، ص330).

(2) هو الميرزا محمد حسين بن عبد الرحيم، والده كان شيخ الإسلام في أصفهان، ولد في نائين، من نواحي أصفهان، درس على يد المجدِّد محمد حسن الشيرازي في سامراء =

الأمَّة وتنزيه المِلَّة»[1]، إسهاماً غير مسبوق في مجال الفقه والفكر السياسي الشيعي، إذ إنَّ الظروف التي شكّلت إطاراً اجتماعيّاً ـ سياسيّاً للكتاب، ومضامينه ولغته، تتسَّم بالجِدّة، وتنتمي إلى زمن سياسي غير الزمن الذي جرى فيه إنتاج الفقه السياسي الشيعي على يد الفقهاء السابقين.

لهذا، فقد سُمِّي «النائيني» بمؤسِّس الفقه السياسي الإسلامي الحديث[2]. في حين أن السِمَة الإصلاحية الحادة له، دفعت بعض

= (العراق) و«إسماعيل الصدر» و«السيد محمد الأصبهاني». ثم انتقل إلى النجف ليلازم المرجع «محمد كاظم الخراساني». كان على علاقة طية «بجمال الدين الأفغاني». واكب التطوَّرات السياسية التي مرَّ بها العراق وايران في بداية القرن العشرين الميلادي. بما فيها الدعوة للجهاد ضد الروس، والمشاركة في قيادة الحركة الإستقلالية في العراق. وتجربة المشروطة في إيران. تقلَّد المرجعيَّة بعيد ثورة العشرين في العراق، إثر وفاة شيخ الشريعة المرجع «الأصفهاني».

أُنظُر: في حياته السياسية. «عبد الكريم ال نجف»، في مقدمته لكتاب «**تنبيه الأمة وتنزيه الملة**»، لآية اللّه المحقِّق «النائيني»، (ترجمة «عبد الحسن ال نجف، موسسة أحسن الحديث، قم، 1419هـ، ط1، ص29 ـ 43.

(1) وجدنا بالعربية ثلاث ترجمات، لكتاب «**تنبيه الأمة وتنزيه الملة**»! **الأولى ترجمة «صالح الجعفري»، التي نشرها في مجلة «العرفان» بين عامي 1930 ـ 1931م، وقد أعادت مجلة «الغدير» الصادرة عن المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى ـ لبنان، نشر هذه الترجمة في كانون الثاني 1990م. والترجمة الثانية في كتاب «توفيق السيف»: «ضد الاستبداد/ الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة»**(الصادر في بيروت عام 1991م، أما الترجمة الثالثة، فهي لعبد الحسن آل نجف، الصادرة عن مؤسسة أحسن الحديث في قم، في العام 1990هـ.

ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ الترجمة الأولى «لصالح الجعفري»، ليست دقيقة، وتعاني من ثغرات فاضحة. أبرزها ترجمته المشروطة إلى ديموقراطية، بينما تعني تعريباً «الدستورية» وقد طبع الكتاب بالفارسيَّة لأول مرة في النجف في العام 1909م (1327هـ) وأعيد طبعه في إيران سنة 1951م.

(2) «عبد الكريم ال نجف»: مقدَّمته لكتاب «**تنبيه الأمة وتنزيه الملة**»، ص53.

الباحثين لمنحه لقباً شديد التعبير والدلالة، رغم ما فيه من مبالغة، عندما سمّاه بـ «لوثر الإسلام الشيعي العظيم»[1]. وإزاء ما يُعرف عن «النائيني» من تاريخ سياسي حافل، إلاَّ أنَّه من ناحية أخرى، على ما يذكُر أصحاب التراجم، «كان مُتوِّرعاً تقيّاً غير مُتهالِكٍ على حطام الدنيا، ولا متفانٍ على حصول الرياسة، وكان إذا وقف للصلاة ارتعدت فرائصه وابتلت لحيته من دموع عينيه، وكان مشاركاً جامعاً، له تضلُّع وبراعة في الآداب اللُّغويَّة، فارسيَّة وعربيَّة، ورسوخ في الكلام والفلسفة، وتوحُّد في الفقه. أما في الأُصول، فأمره عظيم لأنه أحاط بكُلِّياته، ودقَّقه تدقيقاً مُدهشاً، وأتقنه إتقاناً غريباً، وقد رنَّ الفضاء بأقواله ونظريَّاته العميقة، كما انطبعت أفكار أكثر المعاصرين بطابع خاص من آرائه، حتى عُدَّ مُجدّداً في هذا العلم»[2]. وما نَعتبره دلالةُ على حيويَّة أفكاره، وعلى نُزوعه للتجديد، قول «العلاَّمة محسن الأمين» في «أعيان الشيعة» عنه، «أنه كان كثير العُدول عن آرائه السابقة»[3].

إنَّ كتاب «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، هو محاولة فكريَّة وفقهيَّة لتسويغ النظام الدستوري وفق الضوابط الإسلاميَّة. وقد أعدُّه «النائيني» في ربيع الأول من العام 1327هـ (آذار 1909م)، إبَّان الثورة الدستوريَّة التي عاشتها إيران في ظلِّ الدولة القاجارية. وكان ذلك تتويجاً لمسار من الاضطراب السياسي، وَسَم الدولة القاجاريَّة، وكان السِمَة البارزة لعلاقة العلماء

---

(1) «محمد جمال باروت»: «يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة»، (منشورات رياض نجيب الريِّس، لندن ـ بيروت، 1994م، ط1، ص61).

(2) «الشيخ آغا بزرك الطهراني»: «طبقات أعلام الشيعة نقباء البشر في القرن الرابع عشر»، (تعليقات السيد عبد العزيز الطباطبائي، الدار الإسلامية بيروت، (دار المرتضى للنشر، مشهد)، 1404هـ، ط2، ص 594 ـ 595.

(3) «الإمام السيد محسن الأمين»: «أعيان الشيعة»، حقَّقه وأخرجه، «السيد حسن الأمين»، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1986م، لا ط، المجلد السادس، ص54.

بالعائلة القاجاريَّة. وكان أن تداخلت عوامل عديدة في إحداث هذا الاضطراب، وهي حصيلة تَقاطُع بين فساد السلطة وازدياد التدخُّلات الأجنبيَّة، وقد أدَّى ذلك إلى نموِّ المراكز الدينيَّة في النجف وكربلاء خارج هيمنة السلطة القاجاريَّة. وفي عهد «ناصر الدين شاه» (1848 ـ 1896م)، خاض العُلَماء معه مواجهة مفتوحة، شغل «جمال الدين الأفغاني» دوراً تحريضيّاً رئيسيّاً فيها[1]. وكانت تلك الفترة «من أشدِّ الفترات حَرَجاً في تاريخ إيران الحديث، فقد كان العالم يتغيَّر بسرعة، بينما كانت الدولة الإيرانيَّة تراوح مكانها بين الشعور القوي بالحاجة إلى تحديث بُنَاها، والمضمون العميق المتخلِّف للنظام السياسي والاجتماعي، وكان يبدو أحياناً أنَّ الصراع بين التحديث والبقاء على التقاليد السياسيَّة القديمة، يُوشِك أن يُحسَم لصالح الاتِّجاه التحديثي، لكن ما يلبث الاتجاه التقليدي أن يُدلِّل في النهاية على قوَّة في المقاومة، وعصيان على أي محاولة للإصلاح»[2]. وقد تقاطع ذلك مع هزائم مُتكرِّرة في مواجهة الروس والإنكليز. وفي العام (1308هـ ـ 1891م) حصلت انتفاضة التنباك، وفقاً لفتوى المرجع الديني «الميرزا محمد حسن الشيرازي» (1230 ـ 1312هـ)، الذي حرَّم التعامل بالتبغ، بيعاً وشراء واستعمالاً، في مواجهة الإمتياز الإنكليزي للتبغ الذي منحه إياهم «ناصر الدين شاه». وبالفعل فقد أَسَفرت هذه الإنتفاضة عن نصر ساحق للعُلَماء، وإضطرار الشاه للتراجع عن قراره. وقد شكَّل ذلك عاملاً إستنهاضيّاً للجيل الجديد من طَلَبة الحوزة، ودافعاً إلى مستوى أعلى من الاهتمام السياسي للعلماء. وعلى الرَّغم من أن هذه الفتوى لم تأخذ

---

(1) «وجيه كوثراني»: «الفقيه والسلطان»، ص181. وأُنظُر أيضاً نص رسالة «الأفغاني» إلى «الميرزا الشيرازي» في «أعيان الشيعة» للسيد محسن الأمين، المجلد الرابع، ص213.

(2) «توفيق السيف»: «ضد الاستبداد/ الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة». (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، 1999م، ط1، ص29).

شكل المواجهة الشاملة مع الشاه، إنما اقتصرت على قضيَّة جزئية، إلاَّ أنَّ دلالاتها كانت ذات تأثير حاسم على المسار السياسي اللاَّحق الذي خاضه العلماء مع السلطة[1]. وأثمرت المواجهات اللاَّحقة[2] التي خاضها الشعب ضد «مظفر شاه»، ما بين العامين (1896م ـ 1907م). بقيادة العُلَماء ومُؤازرة قوى «البازار»، إذعاناً من قبل الشاه لإعلان المشروطة (الدستور)، في (آب1906م)، وجرى افتتاح المجلس الشُّوروي في (تشرين أول1906م). وما يلفت من ناحية الأداء العلمائي تجاه هذه التطوُّرات، وجود طبقة من كبار الفقهاء آزرت الحركة الدستوريَّة وشَرْعَنَت أهدافها، وقادت مسيرتها، وشكَّلت اتجاهاً عقلانيّاً، مثَّل امتداداً للشيخ «الأنصاري»، ومن بعده «الميرزا الشيرازي»، فالمرجع «حسين خليل المعروف بالخليلي»، وصولاً إلى «الآخوند ملا محمد كاظم الخراساني» (ولد في العام 1255هـ = 1839م)، والذي آلت إليه المرجعية بعد رحيل الخليلي. وقد عقد «الخراساني» الصِلة بين جيلين متميِّزين، جيل الفقهاء الذي أشرنا إليه، وجيل آخر أكثر عقلانيّة وأشدُّ مَيلاً للتغيير والخروج على التقاليد الحَوْزَوية التقليديَّة، وقد يكون ذا دلالة أن يُشار إلى «الخراساني» بوصفه مرجع النُخُبة في مقابل منافسه المرجع «محمد كاظم اليزدي» الذي قلَّده أكثريَّة العامَّة،[3] والذي رفض المشروطة هو والشيخ «فضل الله النوري». ويكشف هذا الرفض حجم الالتباس في الرؤية السياسيَّة لهؤلاء الفقهاء، إذ لم يكن موقفهم وليد الانحياز للمستبدة (حكم الفرد)، بقدر ما كان وليد هواجس دينيَّة وعقائديَّة، ذلك أنَّهم كانوا ينظرون بريبة إلى الدستور، وفقاً لتشخيص

(1) المصدر نفسه، ص51.

(2) دراسة «فاضل رسول»: «الدين والدولة وصراعات الشرعية في الثورة الدستورية الإيرانية» 1905 ـ 1911م، (مجلة الحوار، بيروت، 1987م، العدد السادس).

(3) «توفيق السيف»: «ضد الاستبداد»، ص ص66 ـ 67.

المؤرخ الإيراني «حميد عنايت»؛[1] لأنَّه يعترف رسميّاً بمساواة كلِّ المواطنين أمامه (الدستور)، بصرف النَّظر عن دينهم أو جنسهم، ولأنه من ناحية أخرى، يسمح بحرِّية الصحافة والمطبوعات التي يُمكن أن تفتح طريقاً للأفكار والآراء الإلحاديَّة الغربيَّة، ولأنه سيدعو إلى التعليم الإلزامي للبنات. وبالعودة إلى المرجع «الخراساني»، فإنه لم يكتف بتأييد المشروطة عبر فتوى دينيَّة قويَّة المضمون،[2] بل حثَّ عبر رسالة إلى السلطان العثماني، على تأييد المشروطة في بلاده عند إعلان الدستور العثماني عام 1908م. وقد عكس ذلك تنامياً في الوعي السياسي، وقدراً عالياً من التنوُّر والانفتاح، والاطِّلاع على التجربة السياسيَّة الغربيَّة، وما حقَّقته من استقرار في تلك المجتمعات. فضلاً عن تأثره بآراء الإصلاحيين الإسلاميين في ذلك العصر، كـ«الأفغاني» و«محمد عبده» و«عبد الرحمن الكواكبي». وهو رغم إيمانه بالولاية

(1) ورد في كتاب «محمد رضا وصفي»: **«الفكر الإسلامي المعاصر في إيران/ جدليات التقليد والتجديد»**، (دار الجديد، بيروت، 2000م، ط1، ص51).

نقلاً عن مصدر بالفارسية «لحميد عنايت» هو «انديشه سياسي در إسلام معاصر»، ص6 ـ 7 خوارزمي 1992م، طهران، ط3. ص287).

(2) لقد ورد في بيان «الشيخ محمد كاظم الخراساني» مخاطباً الشاه: «عندما تدَّعون مخالفة المشروطة للشرع الشريف إنما تتجاهلون الحقيقة الدينية الأساس التي تقضي بأن تكون العدالة واجبة حتى في الأمور الجزئية. ونحن نقول بكل صراحة ليس في المشروطة أية نقطة تخالف الدين الإسلامي. بل إنها تتَّفق مع أحكام الدين وأوامر الأنبياء بخصوص العدالة ورفع الظلم عن الناس. فاترك سند الشيطان وانشر بياناً آخر فيه الحرِّية للناس، وإذا حصل تأخُّر منك عما نطلب فإنّنا سوف نحضر جميعاً إلى إيران، ونعلن الجهاد ضدَّك، فلنا في إيران أتباع كثيرون، والمسلمون كثيرون أيضاً، إننا أقسمنا على ذلك».

أُنظُر: «علي الوردي»: **«لمحات اجتماعية في تاريخ العراق الحديث»**، (دار كوفان للنشر، لندن، 1990، ط2، ج2، ص119 ـ 120).

وأيضاً، «عبد الكريم آل نجف»: مقدمة كتاب **«تنبيه الأمة وتنزيه الملة»** (آية الله المحقق «النائيني»)، مؤسسة أحسن الحديث، قم، 1419هـ، ط1، ص63 ـ 64.

الجزئيَّة على نهج الشيخ «الأنصاري»، إلاّ أنَّه كان يعتبر أن الولاية السلطانيَّة للفقيه تندرج في إطار «ما لا يجوز إهماله»، كما وَرَد في حاشيته على كتاب «المكاسب» للشيخ «الأنصاري». إلاّ أنَّنا لا نلاحظ ما يُشِير إلى دعوته لاستلام الفقيه نفسه للسلطة[1].

في رَحِم تلك التحوُّلات العاصفة والأحداث الجسيمة، التي كان يعيشها العالم الإسلامي، ليس في إيران فقط، إنَّما في الدولة العثمانية أيضاً. حيث نُلاحظ أنَّ مسار التجربة الدستوريَّة في كلٍّ منهما كان مُتزامناً، برز «الميرزا محمد حسين النائيني»، الذي أسهم سياسيّاً بالمشاركة في هيئة العلماء ودعم مواقف الشيخ «الخراساني»، وفكريّاً بإصدار كتاب «تنبيه الأمة وتنزيه الملَّة» (ربيع أول 1328هـ ـ آذار 1909م). وذلك إبَّان الثورة ضد «محمد علي شاه»، وقبل ثلاثة أشهر تقريباً من الانتصار عليه وخلعه عن العرش. ويظهر بالاستناد إلى الظروف السياسيَّة والاجتماعيَّة التي كانت سائدة آنذاك، أنَّ فكرة الحكم الدستوري الشُّورَوي، قد انطلقت في أذهان العُلماء في طهران والنجف على أساس مفاهيم الإسلام عن الشُّورى والعدالة والأمر بالمعروف والنهي عن المُنكر، وإقصاء التدخُّل الأجنبي في شؤون المسلمين تحقيقاً لاستقلالهم السياسي[2].

يستند «النائيني» في تشكُّله المعرفي والسياسي، إلى تَتَلمُذه على «الآخوند الخراساني»، وانتمائه إلى مدرسة سامراء الفقهيَّة التي أسَّسها «الميرزا الشيرازي»، والتي ضمَّت جمعاً من العلماء اشتهروا باهتمامهم بالمباحث العقليَّة والفلسفيَّة، وإقبالهم على الشأن العام وقضايا الواقع

(1) «فؤاد إبراهيم»: «الفقيه والدولة»، ص231 ـ 232.

(2) أُنظُر: «عبد الكريم آل نجف»: مقدمته لكتاب «تنبيه الأمة وتنزيه المله»، ص64، ص66.

السياسي. ولا يَخفى من خلال المضمون السياسي لكتاب «النائيني»، حضور الغرب عبر إشكاليَّات الفكر السياسي التي طرحها على العالم الإسلامي بحكم احتكاكه به، وتقديمه نموذجاً حضارياً أكثر تَفوُّقاً واستقراراً. وكان طبيعيّاً على «النائيني» بوصفه من ذوي التأسيس النَّظَري الفلسفي، أن يتلازم ذلك مع منهجيَّة عقلانيَّة، ستترك تأثيراتها على شكل التفكير السياسي عنده. وسنقع على تأسيس خطاب فكري وفقهي شيعي، يُشكِّل اختراقاً حقيقيّاً للمناخ المعرفي السائد آنذاك داخل الحوزات الشيعيَّة، لناحية محاولة تأصيل ومُحاكاة المفاهيم والإشكاليَّات التي طرحتها الحداثة السياسيَّة الغربيّة. حيث بدا للمرة الأولى أنَّ خطاباً عُلمائياً يتحدَّث عن الحرِّية والمساواة كركيزتين للنظام السياسي، وفصل السلطات، ودور الشعب في اختيار السلطة ومراقبتها. لقد ذهب «النائيني» بعيداً في صياغة رؤية متينة تستند إلى تنظير فقهي وعقلي في الدفاع عن دور المجلس التمثيلي والدستورية (المشروطة)، دون أن يُخفي إعجابه بالتجربة الغربيَّة.

ويُمكِن أن نوجز أهمَّ الأفكار التي وَرَدت في رسالته «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» على النحو التالي:

يرى «النائيني» أنَّ هناك نوعين من السلطة: الأول، الاستيلاء على نحو التملُّك، وهو أن يتعاطى السلطان مع مملكته، كما يتعامل المالكون مع أموالهم الشخصية. وهذا النوع من السلطان هو إشراك بين الله والسلطان.

والثاني، أن لا تقوم السلطة على المالكيَّة ولا القاهريَّة ولا الفاعليَّة بما يشاء، ولا الحاكمية بما يريد. وهذه السلطة نوع من الأمانة، وسلوك الحاكم فيها محدود بحدود ولايته. وأفراد الشعب شركاء معه في جميع مُقدِّرات البلد. وتُسمَّى هذه السلطة بالمحدودة، والمقيَّدة، والعادلة، والمشروطة، والمسؤولة، والدستوريَّة. ويُسمَّى القائم بهذه السلطة

حافظاً وحارساً، والقائم بالقسط، والمسؤول، والعادل. وتُسمَّى الأمَّة المُتنعِّمة بظلِّ هذه النعمة، بالأمَّة المُحتَسِبة والأبيَّة والحرَّة والحيَّة[1].

يلاحظ «النائيني»، أنَّه في غياب العصمة التي تجعل السلطة عادلة، فإنَّ البديل البشري الطبيعي عن تلك العصمة العاصمة ـ حتى مع مغصوبيَّة المقام ـ هو حلٌّ يكون بمثابة المجاز عن تلك الحقيقة، ويتوقَّف على أمرين:

1 ـ إيجاد دستور وافٍ.

2 ـ إحكام المُراقبة والمُحاسبة. وإيكَال هذه الوظيفة إلى هيئة مُسدَّدة من عقلاء الأمَّة، وعلمائها الخبراء بالحقوق الدوليَّة، المُطَّلعين على مُقتضيات العصر وخصائصه، ليقوموا بدور المُحاسبة والمراقبة، تجاه وُلاة الأمور الماسكين بزمام الدولة. أمَّا مشروعيَّة هذه الهيئة، وصِحَّة تَدخُّلها في الأمور السياسيَّة، فهي مُتحقِّقة سُنيّاً عبر مفهوم أهل الحل والعقد، وجعفريّاً، من خلال كون أمور الأمَّة منوطة بالنواب العامين لعصر الغَيْبة. فيكفي لتحقُّق ذلك، اشتمال الهيئة المنتدبة (المجلس الشوري التمثيلي) على عدة من المجتهدين العُدول[2].

ويحاول «النائيني» تسويغ مبدأ الشورى بالاستناد إلى القرآن الكريم، وسيرة الرسول الأكرم الذي اعتمد الشورى رغم مخالفتها لرأيه، فيقول: «إننا اليوم لا نفتقد للعِصمة فحسب، بل لملكات التقوى والعدالة والعلم عند المتَصدِّين. كل ذلك يُحتِّم تقنين السلطة الإسلاميَّة، بالإضافة إلى أن

---

(1) آية الله المحقِّق «النائيني»: «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، تعريب «عبد الحسن ال نجف»، حقّقه وكتب المدخل إليه «عبد الكريم آل نجف، مؤسسة أحسن الحديث، قم، 1419هـ، ط1، ص ص100 ـ 104.

(2) المصدر نفسه، ص105 ـ 107.

الحفاظ على مبدأ الشورى الذي نصَّ عليه الكتاب والسُنَّة، لا يتأتّى إلا بتنصيب مُسدَّد رادع خارجي، يقوم قدر الإمكان مقام القوَّة العاصمة الإلهيَّة»[1]. وإنَّ من سيقوم بذلك الدور هي الهيئة المُنتخبة، والحكومة الولايتيَّة العادلة هي التي تُبتَنى على الشورى، جاعلاً قواميها المباركين، الحرِّية والشورى[2]. ويرى أنَّ: «أساس السلطة سواء كانت شرعيَّة أم غير شرعية ـ أي مُغتصبة ، فيما يختصُّ بالعدالة والولاية، يستند إلى مبدأي الحرِّية والمساواة»[3]. وهو إذ يُحاول تأصيل مفهومَيْ الحرِّية والمساواة في الإسلام، فإنَّه يرفض الادعاءات التي تربط الحرِّية بالشرذمة، ويَستدلُّ على ذلك بالتجربة الغربيَّة المسيحيَّة، في حين يَعتبر أنَّ مبدأ المساواة من أشرف المبادئ والقوانين التي تنادي بها السياسة الإسلاميَّة[4].

وفي إحدى أهمِّ المسائل، التي يسعى لتسويغها شرعيّاً، يجهد «النائيني» لمعالجة مفهوم الأكثريَّة وصلته بمبدأ الشورى، فيُحدِّد: «أن أصل الشُّورى التي نصَّ عليها الكتاب، قائم على الأخذ بالتصريحات عند التعارُض، والأخذ بآراء الأكثريَّة عند الدوران، وبأقوى المرجِّحات، حيث إنَّ الأخذ بالطريق الذي أَجَمَعَ عليه العقلاء أرجح من الأخذ بالشاذ. فمع الاختلاف في الآراء والتَّساوي من حيث المشروعيَّة يلزم الأخذ برأي الأكثريّة حفظاً للنظام، وجهة الإلزام في ذلك، نفس الأدلَّة الواردة في حفظ النظام»[5]. ويرى أن الرسول قد أخذ بالأكثريَّة في

(1) المصدر نفسه، ص145.
(2) «النائيني»: «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، ص148.
(3) المصدر نفسه، ص153.
(4) المصدر نفسه، ص154 ـ 159.
(5) المصدر نفسه، ص172 ـ 173.

غزوتي أحد والأحزاب، وأنَّ الإمام «علي» قد وافق على رأي الأكثريَّة في قضية التحكيم.

ومن الإشارات ذوات الدلالة على منهجه، يجيز «النائيني» دخول الفرق غير الإسلاميَّة في الانتخابات، «نظراً لاشتراكهم مع المسلمين في الجوانب الماليَّة، ولكي تأخذ الشورى طابعها الشمولي والرسمي الكامل»[1].

أمَّا من ناحية هدف وجود مجلس الشورى، فيرى فيه مجلس «مراقبة ما يصدر عن الوُلاة، وإقامة الوظائف الراجعة إلى انتظام أمور البلاد وحفظها، وسياسة أمور الأُمَّة وإحقاق حقوقها. وليس الهدف إقامة حكومة شرعيَّة، وإصدار الفتاوى، وإقامة صلاة الجماعة. والشروط المعتبرة في باب الأمور الدينيَّة العباديَّة أجنبيَّة عما نحن فيه. وكذلك الصفات التي ذكرناها لا علاقة لها بأبواب العبادات. فوجود المجتهدين وحصر وظيفتهم الرسميَّة بالحيلولة دون ظهور مواقف مخالفة للشريعة، يُعدُّ كافياً إذا كان العمل خالصاً من الأمراض والأغراض الخاصة»[2].

وإذ يرى «النائيني» أنَّ «ترجيحات النواب العموميِّين (الفُقهاء) أو المأذونين من جانبهم في عصر الغَيْبة، مُلزمة شرعاً بمقتضى نيابتهم الثابتة القطعيَّة»[3]، فإنَّه يقدِّم رؤيته تجاه مسألة السلطة في عصر الغَيْبة، من خلال قوله: «إنَّ من الواضح أنَّ إدارة أمور الأمَّة وشؤونها من الوظائف الحسبية، ولكن بِغضِّ النظر عن مبدأ الشُّورى الذي يجب تكريسه في الحكومة الإسلامية، والذي بيَّناه سابقاً، فإن الشعب بجميع أفراده له حقٌّ الإشراف والمراقبة باعتباره يدفع الضرائب والرسومات، ويُشارك في

---

(1) المصدر نفسه، ص180.

(2) النائيني: «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، ص181.

(3) المصدر نفسه، ص188.

إعمار البلاد وبنائها، هذا أولاً. كما أنَّ أصل العمل بمبدأ الشُّورى يقتضي ذلك ثانياً، ومن باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثالثاً. ولا يُمكن ممارسة هذا الحقِّ إلاَّ بانتخاب الشعب لممثِّليه. أضف إلى ذلك، أنَّ واجبنا الفعلي الآن يُحتِّم علينا ذلك، نظراً لمغصوبيَّة مقام الخلافة، وعدم إمكانيَّة تحقيق التحديد الصحيح إلاَّ بهذه الصورة. وممَّا سبق نخلص إلى تعيُّن وجوب التقنين، وتحديد الصلاحيات، وفرض الرقابة، وأما في باب الوظائف الحسبية، فلا بدَّ من التنويه إلى أصلين مُسلَّم بها:

1 ـ لا يلزم في التصدِّي لهذا الأمر وجود المُجتهِد، بل يكفي أخذ الاذن منه ليتَّصف بالشرعية، وهذا من المسائل الواضحة التي يُعمَل بها حتى عوام الشيعة في إنجاز أعمالهم.

2 ـ إنَّ عدم تمكُّن النواب العموميين ووكلاء الإمام الحُجَّة (عج)، من إقامة تلك الوظائف لا يُسقطها، بل إنَّ الولاية حينئذٍ تصبح في عُدُول المؤمنين. ومع عدم تَمكُّنهم تُفوَّض إلى عموم الناس، بل إنَّها في النهاية تصل إلى فُسَّاق المسلمين، وذلك بإجماع فقهاء الإماميَّة»[1].

يبقى أن نشير إلى مسألتين هامَّتين وَرَدَتا في كتاب «النائيني»، وهما: دعوته إلى فصل السلطات في الدولة الإسلامية، تحت عنوان تَجزِئة وتصنيف قوى الدولة، وإقامته صلة تَرابُطية بين الاستبداد السياسي والاستبداد الديني، إذ اعتبرهما تَوأمين مُتآخيين، يتوقَّف أحدهما على وجود الآخر[2]. (انتهى عَرضُنا لأهمِّ الأفكار التي وردت في رسالة «النائيني»).

(1) النائيني: «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، ص168 ـ 169.

(2) المصدر نفسه، ص910، ص114.

إنَّ تحليل ما ورد من مفاهيم وأفكار، والتَّعليق عليها، يستدعي الوقوف عند مجموعة من الملاحظات الهامَّة، نُوجزها على النحو التالي:

1 ـ إنَّ حداثة نصِّ «النائيني»، تبدو جلية وشديدة المباشرة، من حيث الإشكاليَّات والمفاهيم واللُّغة ووجهة المعالجة. بل إنَّ المنهج لديه، وإن لم يخلُ من الطابع الفقهي والاستناد إلى القرآن الكريم والسُنَّة النبويَّة وأحاديث الأئمَّة. إلا أنَّ طغيان الإستدلال العقلي فيه كان بارزاً، فهو قد استهل رسالته بالتأكيد على أصالة النظام السياسي والحاجة إليه مُطلَقاً، بمِعْزِل عن الموقف الديني[1].

فالنصُّ ينطوي على مَرجِعيَّات عدَّة في مقاربة قضايا الفكر السياسي، إذ إنَّ الإطار الشيعي لمعالجة السلطة في غَيْبة الإمام، لم يَحُل في الآن نفسه، دون محاولة «النائيني» تسويغ رؤيته سُنِّياً من خلال الإشارة إلى مفهوم أهل الحلِّ والعقد، ومبدأ الشُّورى والاستشهاد بتجربة الخلفاء الراشدين[2]. وَلَئِن كان يهدف إلى توفير حل لأزمة السلطة وتفاقم الاستبداد في إيران، إلا أنَّ إعداده للكتاب كان في النجف، مُستنِداً إلى وَعيِهِ لمأزق الدولة وأزمة النظام السياسي في العالم الإسلامي، في لحظة اختلال تاريخي مع الغرب الصاعد. لذا فقد كان «النائيني» يتحرَّك فكريّاً في المجال

(1) يقول «النائيني»: «اعلم أن من الأمور التي اتَّفق عليها جميع المسلمين، بل عُقلاء العالم أجمع، هو أن استقامة نظام العالم وحياة النوع البشري مُتوقِّفة على وجود سلطنة وحكومة سياسيَّة، سواء قامت بشخص واحد أو بهيئة، وسواء كان المُتصدِّي لها غاصباً قاهراً أو وارثاً منتخباً. ومما هو معلوم بالضرورة أيضاً أنه لا يُمكن حفظ شرف استقلال أيَّة أمَّة أو قوميَّة، وحفظ خصائصها الدينيَّة والوطنيَّة، إلا إذا كان النظام الحاكم فيها منتزعاً منها، وكانت الإمارة عليها من نوعها» أُنظُر: **«تنبيه الأمة وتنزيه الملة»**، ص99.

(2) المصدر نفسه، ص 130 ـ 142 ـ 108.

ذاته الذي تحرَّك فيه الإصلاحيُّون الإسلاميُّون في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وهو مجال حضاري شُمولي، يطال جوهر التَحدِّيات التي تُواجِه الأُمَّة الإسلاميَّة قاطبة.

وفي هذا السياق، سنجد أنَّ «تنبيه الأمَّة وتنزيه المِلَّه» شديد التأثُّر بكتاب «طبائع الاستبداد» لـ«عبد الرحمن الكواكبي»[1] (1854 ـ 1902م)، ليس فقط من خلال حديثه عن تآخي شُعبَتي الاستبداد السياسي والاستبداد الديني، بل أيضاً، من خلال تخصيص فصل بأكمله لتحديد آليَّات عمل قوى الاستبداد وكيفيَّة مُواجهتِها، إلا أنَّ الفرق الوحيد بينهما، أنَّ «النائيني» قَارَبَ موضوع الاستبداد كفقيه، بينما قَارَبَه «الكواكبي» كسياسي إصلاحي.

2 ـ لم يتضمَّن الفقه السياسي الشيعي، قبل «النائيني»، بأيِّ نحوٍ من الأنحاء، مفاهيم الأكثريَّة، الحرِّية والمساواة كأصلَين للنظام السياسي، تصنيف وتَجزِئة قِوَى الدولة (فصل السلطات)، مُراقبة الشعب للسلطة واختيار ممثِّليه، الأمر الذي يشكِّل تجسيداً لفهم مدني للسلطة ولوظائفها. جرى تكييفه مع المضمون الديني للثَّوابت الشيعيَّة في مسألة السلطة من خلال الحضور الرقابي للفُقهاء نُوَّاب الإمام العموميِّين على حركة التشريع. وعلى الرَّغم من ذلك، فإن المبادئ التي تقوم عليها صفة النظام الدستوري عند

---

(1) لقد أيدَّ هذا الرأي «وجيه كوثراني» في كتابه «الفقيه والسلطان»، ص188، و«توفيق السيف» في كتابه «ضد الاستبداد»، ص196. و«عبد الكريم آل نجف» في مقدمته لكتاب «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، ص69 ـ 75، بينما عارض هذا الرأي، الكاتب الإيراني «محمد ثقفي» في دراسته «الفكر السياسي عند الميرزا النائيني»، مجلة قضايا إسلاميَّة معاصرة، قم، 1997م، العدد1، ص291. وقد استند في ذلك إلى حجَّة غريبة ومُستهجنة، وهي فذاذة العلامة «النائيني» التي تحول دون اقتباسه العلمي عن الآخرين. للمقارنة أُنظُر: كتاب «طبائع الاستبداد» «لعبد الرحمن الكواكبي»، (دار الشرق العربي، بيروت، 1991م، ط3، ص25، ص32.

«النائيني»، تُشكِّل قَطْعاً مع المورروث الفقهي الشيعي بِصِيَغه السابقة، وتَحوُّلاً في مساره التَطوُّري، دون أن تُغادر الإطار الاجتهادي الشيعي بصورة عامَّة. «لقد استطاع «النائيني» بذلك إعادة وصل خطوط الارتباط بين الشريعة وتَطوُّرات الحياة. (و) يعتمد هذا المنهج على أسبقيَّة المقاصد والأغراض الشرعيَّة، وأولويَّتها، ثم إنَّه ينظر إلى الموضوع فَيَسْعَى إلى تكييفه ضمن إطاره الصحيح، الاجتماعي أو الأخلاقي، قَبْل البحث عن أحكامه، وهو إلى ذلك يتوسَّع في الاستدلال بكلِّ الأدلَّة الشرعيَّة، مُتجاوِزاً الحدود التي تعارف عليها فُقَهاء الأزمنة السابقة، لمصادر الأحكام. وقد استطاع «النائيني»، وهو يُؤسِّس لسيادة التوجُّه المَقصَدي العقلي، في فهم واستيعاب النصِّ الديني، استطاع تقديم صيغة مُتطوِّرة لنظام سياسي عصري، يتطابق مع أوليَّات الشريعة، لكنه ينقطع عن السياق التاريخي لبُحوث الوِلاية وعمل السلطان، رغم رسوخ هذا السِّياق وتَحصُّنه بترسانة ضخمة من المأثورات النَصِّية والمُسلَّمات»[1].

3 ـ تبقى الرؤية الفِقهيَّة عند «النائيني» لمسألة السلطة ودور الفقهاء فيها، في غَيْبة الإمام الثاني عشر، الموضوع الإشكالي الأخطر على الإطلاق، فقد خَضَع هذا الموضوع لتَضارُب في التحليل من قبل الذين قاربوا فكر «النائيني»، وكان عُرضَة لتأويلات مختلفة. والسبب يعود في ذلك إلى ما يظهر أنَّه اختلاف في آرائه التي وَرَدت في «تنبيه الأمة» «المكاسب والبيع»، تقريراته بقلم تلميذه الشيخ «محمد تقي الآملي»، وكتاب «منية الطالب في حاشية المكاسب»! تقريراته بقلم تلميذه الشيخ «موسى النجفي الخونساري». ولوهلة،

(1) «توفيق السيف»: «ضد الاستبداد/ الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة»، ص185 ـ 186.

تبدو صياغاته حول هذا الموضوع، في كتابه «تنبيه الأمة»، غير جازمة وتحتاج إلى ربط وتحليل عميقين.

فـ«الإمام الخميني» في كتابه «الحكومة الإسلامية»،[1] أدرج «النائيني» كواحد من المتأخِّرين، الذين قالوا بولاية الفقيه العامة، استناداً إلى مقبولة «عمر بن حنظلة».

وبالفعل، فإن «النائيني» يقول: «إن من قَطعيَّات مذهبنا (طائفة الإماميَّة) هو أنَّ ما كان من الولايات العموميَّة (الوظائف الحسبيَّة)، مُحرزاً عدم رضاء الشارع المقدَّس بإهمالها، في هذا الوقت، موكولة كُلُّها لفقهاء عصر الغَيْبة، حيث نعتقد أنَّ نيابتهم فيها قدر مُتيقِّن، وثابتة في الضرورة، حتى مع عدم ثبوت النيابة العامة في جميع المناصب. وحيث كان عدم رضاء الشارع باختلال النظام وذهاب بيضة الإسلام من الواضحات الضروريَّة، واهتمامه بحفظ الممالك الإسلاميَّة، أكثر من اهتمامه في سائر الأمور الحسبية، لهذا كان ثبوت نيابة الفُقهاء والنواب العموميِّين في عصر الغَيْبة، على إقامة الوظائف المذكورة من أوضح القطعيَّات في مذهبنا»[2]. وهذا النصُّ يُشير صراحة إلى تبنِّي «النائيني» نظرة إلى السلطة، باعتبارها وظيفة حسبيَّة في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتيسير شؤون الناس وِفْقَاً لأحكام الشرع، والحُؤول دون اختلال النظام، وحفظ الممالك الإسلامية، ويُعتَبر ذلك قَدْراً محسوماً في صلاحيَّات الفقهاء، حتى مع عدم ثُبوت نيابتهم العامة في جميع المناصب.

(1) «الإمام روح الله الخميني»: «الحكومة الإسلامية»، (منشورات مركز بقية الله الأعظم، بيروت، 1418هـ، 1998م، ص159.

(2) النائيني: «تنبيه الأمة» وتنزيه المِّلَة، (ورد النص في مجلة «الغدير»، بيروت، كانون الثاني 1990م، العددان 10 و 11، ص78.

بينما يرى «فؤاد إبراهيم» أنَّ نصوص «النائيني» في السلطة تتَّصل بالشأن العام الذي لا يحتاج فيه بالضرورة إلى تدخُّل الشريعة للحثِّ على إقامتها، وإنما تقتضيه الفطرة البشريَّة والمصالح العموميَّة، ولهذا، حسب رأي «إبراهيم»، إن «النائيني» لا يؤسِّس لولاية الفقيه العامة، «فمصنَّفاتُه الأخرى تُؤكِّد رفضه لهذا النوع من الولاية، وقد ذكر في كتابه، «منية الطالب» أنَّه (لا إشكال في ثُبوت منصب القضاء والإفتاء للفقيه في عصر الغيبة، وإنما الإشكال في ثُبوت الولاية العامة). مما يقصر دور الفقيه في حيِّز الشؤون الحسبيَّة التي لا يجوز إهمالُها»[1].

من ناحيته، يُعلِّق «المدني التبريزي» على موقف «النائيني» من الولاية العامة للفقيه، بالعودة إلى ما يقوله الأخير في «مُقرَّره في تعليقته على المكاسب، (لا شُبْهَة في أنَّ للحاكم الذي هو الفقيه الجامع للشرائط، التصرُّف في مال الصغير والغائب في الجملة، وإنَّما الكلام في أنَّ جواز تَصرُّفه فيه، هل هو من جهة الولاية العامَّة الثابتة له على قول، أو لكون هذا التصرُّف من شؤون القضاء الثابت له بلا خلاف).

(وتوضيح ذلك)، إنَّ للولاية مراتب ثلاثاً، إحداها وهي المرتبة العُليا، مختصَّة بالنبيِّ وأوصيائه الطاهرين (صلوات الله عليهم أجمعين)، وغير قابلة للتفويض على أحد، واثنتان منها قابلتان للتفويض.

(أما غير القابلة)، فهي كونهم(ع) أَوْلَى بالمُؤمنين من أنفسهم بمقتضى الآية الشريفة، ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوۡلَىٰ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ مِنۡ أَنفُسِهِمۡۖ﴾

(وأمَّا القابلة) للتفويض، فقسم يرجع إلى الأمور السياسيَّة، التي ترجع إلى نُظُم البلاد، وانتظام أمور العباد، وسدِّ الثغور والجهاد مع

(1) «فؤاد إبراهيم»: «الفقيه والدولة»، ص241.

الأعداء، والدفاع عنهم، ونحو ذلك ممَّا يرجع إلى وظيفة الولاة والأمراء، وقسم يرجع إلى الإفتاء والقضاء.»[1].

إنَّ التدقيق بهذه النصوص «للنائيني»، والنُّصوص التي وَرَدت تعليقاً عليها، يظهر التبايُن الذي أشرنا إليه سابقاً، ذلك أنَّ «فؤاد إبراهيم»، نفى أن يكون «النائيني» قد أسَّس لولاية الفقيه العامَّة، بينما ميَّز «التبريزي» في شرحه للموقف الفقهي «للنائيني»، بين مُستويَين من الولاية العامَّة، مستوى غير قابل للتفويض، وهو مستوى، أن يكون الحاكم أَوْلَى بالمُؤمنين من أنفسهم، واعتبر أنّ هذه الولاية تختصُّ بالرسول (والمعصومين كذلك)، ومُستوى ثانٍ، قابلٍ للتفويض، وهو الإمرة السياسيَّة، على نظير ما يمارسه الحكام والوُلاَةَ. وقد أوصى أنَّ «النائيني» من القائلين بالولاية العامَّة وفق المستوى الثاني.

وهذا تمييز هامٌّ في مقاربة مفهوم «النائيني» للوِلاية العامَّة، بَيدَ أنّ التدقيق بنصوصه كافَّة، التي وردت في كتبه الثلاثة التي أشرنا إليها، يفضي فعلاً إلى استنتاج أنَّه يقول بالولاية العامَّة، «إستناداً إلى مبدأ الحسبة والأمور الحسبيَّة، لا النصوص والأخبار، وهذا هو الرأي المُتجلِّي من كتاب تنبيه الأُمَّة. وفي كتاب (المكاسب والبيع) ينصُّ على أنَّ رواية (إبن حنظلة أحسن ما يتمسَّك به لإثبات الولاية العامَّة للفقيه، وأما ما عداه، فلا يدل على هذا المدعى بشيء)، لكنَّه تردَّد في التمسُّك بها. فقال بعد ثلاث صفحات: (فجواز تصدِّيه، حينئذٍ قطعي، إما لأجل تعيُّنه عليه، أو لأجل كونه من آحاد الناس الذين يجوز لهم التصدي). وواضح أنَّ الشق الأول مبنيٌّ على ثبوت الولاية بطريق النصِّ ـ مقبولة عمر بن حنظلة ـ، والشقَّ الثاني مبنيٌّ على ثبوتها بطريق الحسبة. وهذا

(1) آية اللّه «يوسف المدني التبريزي»: «الإرشاد إلى ولاية الفقيه»، (المطبعة العلمية، قم، 1406هـ، لا طبعة، ص148 ـ 149).

يعني القطع بثبوت الولاية طِبقاً لأحد المَسلَكَين، وحيث إنَّه لم يقطع بالمسلك الأول، فيتعيَّن المسلك الثاني. وهو ما يتَّضح أكثر في المصدر الثالث (مُنية الطالب)، حيث نصَّ قائلاً: «ولا يَخْفى أن المقبولة أيضاً ليست ظاهرة في المدَّعى لإطلاق الحاكم على القاضي في غير واحد من الأخبار. فالمتيقَّن هو الرجوع إلى الفقيه في الفتوى، وفصل الحكومة بتوابعها ومن جملتها التصدي للأمور الحسبية»[1].

إنَّ ما أورَدناه، من آراء وتعليقات على نصوص «النائيني»، على أهميَّته الفائقة، لم يكشف لغاية الآن، عن جوهر الفلسفة السياسيَّة عنده. لقد أضاء على جوانب هامَّة، لا تخلو من التباس، أو تعارض. وفي الأهميَّة التي يفرضها جلاء حقيقة فهم «النائيني» للسلطة، إعادة التذكير، بأنَّ «النائيني» لم يدعُ في كتابه إلى إقامة حكومة إسلاميَّة، وتضمَّنت نصوصه، التي أوردنا اقتباسات منها، إشارته إلى أنَّ دولة المعصوم مفقودة في زماننا، وإلى افتقاد ملكات التقوى والعدالة والعلم عند المُتصدّقين، ما دفعه إلى القول بالشُّورى وتقنين السلطة. إنَّ ذلك يُوصِلنا إلى نتيجة مَفادُها أنَّ «النائيني» الذي حفظ للفقيه ولايته العامَّة حسبيّاً من ناحية نظريَّة، لَجَأ من الناحية العمليَّة إلى استدراكات حادَّة، انعطفت بالنظريَّة السياسيَّة عنده في اتِّجاه آخر.

فلم يقتصر الأمر عِندَه على كونه استدراكاً. إنَّ البناء السياسي النظريَّ لديه، قد جرى تَشييدُه على نحو مختلف، ولا يمكن فهمه إلاَّ من خلال فهم الوظيفة الكلية لنص النائيني. إنَّ ذلك سيخرجنا من التباس

---

(1) أُنظُر: «عبد الكريم آل نجف»: مقدمته لكتاب «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، ص55 ـ 56. وقد أورد نصَّ «النائيني» من كتابه «المكاسب والبيع»، ص 336، أما نصُّه من كتاب «منية الطالب»! فمن الجزء الأول، ص327.

ولا بدَّ من الإشارة إلى أننا لم نتمكّن من تحصيل كتابي «منية الطالب» و «المكاسب والبيع»، من المكتبات العربية.

ما يبدو أنه تعارض في بعض المفاهيم إلى حيث يمكن ضبط النتيجة النهائية عنده.

ثمَّة مساحة فاصلة، تسكُن نصَّ «النائيني» بِعُمق، بين الأصل النظريّ والمُمكن الواقعي. ويبدو أنَّ البناء السياسي النظَريّ، يخرجُ من «المُمكن الواقعي»! أكثر من خروجه من «الأصل النظريّ»! بل يحلُّ مَحلَّه، ويُمارِس عليه غَفْلاً حقيقيّاً. وعلينا أن نستحضر مُجدَّداً، إشارته إلى أنَّ الهيئة المُنتخبة من الشعب، تحلُّ محلَّ العِصمة العاصمة في مُراقبة السلطة وردعها وجعلها عادلة، بينما قَصَر وظيفة النواب العموميِّين (الفقهاء)، على مراقبة التشريع، والحُؤول دون خروجه عن الأصول الدينيَّة، مع ترجيح آرائهم في حال الإختلاف.

إنَّ الأمَّة، هي ما يُشكِّل مركز الثقل في البناء السياسي «للنائيني»، وفي دورها تصب وجهة الاستدلالات الكُلِّية للمبادئ والأفكار التي انطوى عليها كتابه، «تنبيه الأُمَّة وتنزيه الملَّه»! ويَتقوَّم هذا الدور، بالاستناد إلى مُرتكزات ثلاثة هي: الشُّورى، واشتراك المواطنين بالضرائب والرسوم التي يتمُّ عبرها إعمار البلاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولا شكَّ في أنَّ ذلك يُفضي إلى مفهوم ديني إجتماعي للأمَّة، سيكون طبيعياً أن تنتج منه سلطة ذات وظائف مدنيَّة ـ دينيَّة، علماً أن «النائيني» يجنح إلى طغيان الوظائف المدنيَّة دون اكتراث فعلي بالوظائف الدينيَّة للسلطة. وفي ثنايا ذلك، ثمَّة ولادة لمفهوم المُواطَنَة، دون أن يُقرَن حصراً، بالانتماء الديني للمواطن (حقُّ المواطنين جميعاً بالإنتخاب بمعزل عن دينهم).

إنَّ النتيجة الكبرى، التي نَخلُص إليها، من معالجة أفكار «النائيني»، هي انفتاح المجال السياسي أمام الأُمَّة، وما كنَّا لنقع على ذلك، في ثنايا الفكر والفقه السياسي الشيعي قبل النائيني. وهذا ما نعتبره تَحوُّلاً ثانياً في

بُنية هذا الفكر، بعد التحوُّل الأول، الذي أفضت إليه تجربة المحقق «الكركي» في القرن العاشر الهجري، نظريّاً وعمليّاً.

وسيشكّل، هذا تدشيناً لاتجاه جديد في بُنية الفكر السياسي الشيعي، سيستند إليه القائلون بولاية الأُمَّة على نفسها، وإن يكُنْ أولئك الذين زاوجوا بين الولاية العامة للفقيه والشورى، في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري، هم أكثر تعبيراً، عمَّا كان يرمي إليه «النائيني».

وعلى الرَّغم من أن تجربة «النائيني»، قد انتهت بطريقة دراميَّة،[1]

---

(1) لقد قامت حكومة المشروطة بإعدام الفقيه الكبير «الشيخ فضل الله نوري»، أبرز معارضي المشروطة، بمحاكمة شكلية وعاجلة، وجرى إبعاد عدد من القيادات الدينية، كما جرى اغتيال أحد قادة المشروطة السيد «عبد الله البهبهاني»(1910م). وقد أمسك العلمانيون بزمام حكومة المشروطة، في ظل مرحلة اتسمت بفوضى عارمة. أمَّا إشارتنا إلى موقف «النائيني»، فيمكن أن نجدها عند عدد من المؤرِّخين، إذ يقول السيد «محسن الأمين»: «تمَّ بعد ذلك بمدة بعد وفاة «الخراساني» (المقصود المرجع «الملاّ محمد كاظم الخراساني»)، جمع ما أمكن من نسخه (كتاب تنبيه الأمة)، بل كان يشتريها بقيمة غالية، وأُتلفت بأمره، وبقيت منه نسخٌ لم يُمكن إتلافها، وقد عرَّب منه بعض الفصول وأدرجت في مجلة العرفان».

- أُنظُر: «محسن الأمين»: «أعيان الشيعة»، ص54.

- كما أن «علي الخاقاني» في كتاب «شعراء الغري»، حول ظروف تعريب الكتاب، يشير إلى أنه «عندما تقدم «النائيني» للزعامة الدينية، وامتطى صهوة التقليد والمرجعية، صار يرى أن وجود هذه الرسالة بيد خصومه، من حملة فكرة الاستبداد حجر عثرة في سبيل توطيد أمور الزعامة والإمامة له. إذ كان يتَّخذها خصومه وسيلة لإيغار صدور السواد من الناس عليه، وتصويره لهم رجلاً من رجال السياسة لا رجلاً من رجال الدين». لذلك فهو يشير إلى ضغوطات، ومُغرَيات قدَّمها أتباع «النائيني» لمترجم «تنبيه الأمة» «صالح الجعفري»، ولصاحب «العرفان» «الشيخ أحمد عارف الزين»، للإقلاع عن نشر الكتاب. إلاّ أن ذلك لم يجد نفعاً.

- انظُر: موسوعة «شعراء الغري»، المطبعة الحيدرية، النجف، 1954م، لا طبعة، ج4، ص301 ـ 302. =

دفعته إلى اعتزال السياسة، والانصراف إلى الاهتمام المرجعي الديني، والحرص على نفض يديه من تجربته الفكريَّة هذه، وأن يسعى إلى طيِّ صفحته من السجلِّ التاريخي للمشروطة. إلا أنَّ ذلك كان مُراماً لا يُمكِن بلوغه، وكان قد ثبِّت كمفصل تاريخي، لا يُمكِن تجاوزه ولا مَحوُه.

5 ـ خلاصة وتمهيد:

لقد استعرضنا في الصفحات السابقة من هذا الفصل، التطوُّر التاريخي لمسألة السلطة في المجال السياسي الإسلامي. ولم يَكُن استعراضنا هذا، ضَرْباً من التأريخ، بالقَدْر الذي كان يهدف إلى تتبُّع ما نفترضه تأسيساً وتحوُّلات في السياسة والفقه. فلم نقارب الوقائع والأهداف التاريخيَّة إلا بالمقدار الذي يُقرِّبنا من المفاهيم والتصوُّرات. ومن وراء ذلك، كنا نرمي في نهاية المطاف، إلى التقاط الإشكاليَّات التي قامت عليها علاقة السلطة بالدِّين. والتحوُّلات التي طَرَأت عليها في مسارها التاريخي المُضطرب.

= ـ أما «آية اللّه طالقاني»، فيشكِّك في رواية سعي «النائيني» لإتلاف كتابه فيقول في مقدِّمته لكتاب «تنبيه الأمة»: «على أن الكتاب، رغم طبعه مرَّتين، نادر ويُعتبر في حكم المفقود، وثمَّة من يقول إن مخالفي المشروطة قد سعوا في جمعه من الأسواق، للحيلولة دون اطلاع الناس عليه. واشتهر في الأوساط الحَوْزَوية أنَّ المؤلِّف هو الذي أمر بجمعه من الأسواق بعد طبعه. لكن لا أجدني أميل إلى تصديق هذا الرأي، فانتشاره السريع وتأثيره الإيجابي في جبهة الدستوريين، كان يستدعي بذل الكثير من المال والجهد لجمعه، وهذا ما لم يكن مقدوراً للمؤلِّف، علاوة على أنَّ الكتاب يتمتع بالقوة والاستدلال المحكم. وبحسب ما رواه المؤلِّف مرَّتين في الكتاب. من أنَّه وقع موقع التأييد من جانب صاحب الزمان(ع)، فكيف يُمكن أن يتراجع المؤلِّف عن رأيه بهذه الصورة. لكن بعض الفضلاء الذين حضروا دروس المرحوم، يؤيِّدون احتمال أمر الميرزا بسحب كتابه من التداول».

ـ انظُر: مقدمة «آية الله السيد محمود أبو الحسن الطالقاني» لكتاب «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»! ترجمة «توفيق السيف»: «ضد الاستبداد»، ص35.

لقد كان تَقادُم الزمن يزيد هذه العلاقة تعقيداً وَوَهناً. إذ يُمكن القول إنَّ مسار هذه العلاقة هو مسار تغليب السياسي على الديني؛ حيث إنَّ المسار الثلاثي التحوُّل الذي وَلَجته السلطة بعد غياب الرسول، من دولة الخلافة الراشدة إلى المُلْك المُتوارَث، فالدولة السلطانيَّة. لم يَكُن في الواقع سوِى المعادل التاريخي لصعود السياسي على حساب الديني، وفي حَمْأة هذا التحوُّل، كان للفقه تحولاته أيضاً. فقد كان يحذو حذو الواقع، مُتخفِّفاً من شروطه، ورازِحاً تحت ضغط الوقائع والمصالح، ومُشرعِنَاً للسياسة ما بلغته.

لقد سادت، في البدء، إشكاليَّة تأسيسيَّة، هي إشكاليَّة النصِّ أو الاختيار، لتطيح بها التطوُّرات السياسيَّة، نابذة من خلال الحضور السلطاني المشروعيتَّين الدينيَّة والشعبيَّة، لصالح مشروعيَّة التغلُّب والأمر الواقع. وسيكون ذلك مقروناً بمفارقة لا تخلو من دلالة، إذ ثمَّة تلازم مطَّرِد وغير حميد، بين صعود الإستبداد وتنامي التنائي بين السلطة والدين.

في المقابل، تمسَّكت الرؤية الشيعيَّة، بالأساس الدِّيني للسلطة عَبْرَ أطروحة الإمامة، وشكَّلت مفاهيم النصِّ والوصيَّة والعصمة وعدم جواز إمامة المفضول على الفاضل، التعبيرات الدينيَّة والسياسيَّة عن هذه الرُؤية. إلا أنَّ غيبة الإمام الثاني عشر فتحت مرحلة جديدة، ذات إشكاليَّة مُغايرة. كان على فقهاء القرن الرابع الهجري تقديم إجابة عنها، إجابة فقهيَّة ذَات قيمة تاريخيَّة بالغة الأهميَّة.

وبالفعل، فقد سادت على مدى سبعة قرون، ما بين القرن الرابع والقرن العاشر الهجريَّين، رؤية تقوم على غَلَبة التلازُم بين شرعيَّة السلطة وحضور الإمام الغائب، فلم تَبْرز في هذه القرون نظريَّة سياسيَّة، تُتيح للفقيه تمثيلاً كاملاً للإمام المعصوم. وما نقع عليه من إلماحات أو

مواقف فقهيَّة تُؤشِّر إلى هذه الإمكانيَّة، لم تَرْقَ إلى مستوى النظريَّة السياسيَّة أو الموقف العملي القاطع. وإن التقيَّة والإنتاج الفقهي الذي يُقنِّن علاقة الكتلة الشيعيَّة بالسلطان الجائر، شكَّلا أدوات التعاطي الشرعي مع غربة الزمن السياسي السائد. وفي القرن العاشر الهجري، نشهد تَحوُّلاً مُثيراً، مع المحقِّق «الكركي»، الذي أدخل المسار الفقهي والسياسي الشيعي، في تجربة نظريَّة وعمليَّة غير مسبوقة، أفضت إلى فتح المجال السياسي أمام الفقيه، عبر أطروحة الولاية العامَّة للفقيه. وقد احتاج المضمون النظري لهذه التجربة، ما يزيد عن قرنين من السنين، كي يكتمل كنظريَّة سياسيَّة مُتكامِلة مع المُحقِّق «النراقي» في القرن الثالث عشر الهجري.

أمَّا التحوُّل الثاني، فقد أطلقه «الميرزا النائيني» في الربع الأول من القرن الرابع عشر الهجري، عبر كتابه «تنبيه الأمَّة وتنزيه المِلَّه»، وفي رَحِم تجربة سياسيَّة ـ اجتماعيَّة، قامت على التحوُّلات الدستوريَّة في إيران. وقد أفضى هذا التحوُّل إلى فتح المجال السياسي أمام الأمَّة.

ويتشابه التحوُّلان الأول والثاني، من حيث اشتمالهما على موقف فقهي وتجربة سياسيَّة ـ اجتماعيَّة، شكَّلت تطبيقاً لهذا الموقف. وفيما مثَّل التحوُّل الأول إعادة لحمة الديني والسياسي في المجال الفقهي الشيعي، مثل التحوُّل الثاني تحديثاً لعلاقة الدِّين بالسياسة، وتأسيساً لموقف ديني يقوم على تأصيل الوظائف المدنية للسلطة.

لذا، يُمكِن القول، إنَّ مسار تطوُّر العلاقة بين الدين والسلطة في المجال الشيعي، منذ الغَيْبة الكبرى، قد سار من الاعتزال إلى الاتصال فالتحديث.

فإذا كان الموقف الشيعي التأسيسي تجاه مسألة السلطة، قد قام على

التمسُّك بالنصِّ في مقابل الاختيار والشورى والتَغلُّب، في حضور الإمام المعصوم، إلاَّ أنَّ الغَيْبة الكُبرى قد طَرَحت إشكاليَّة الفراغ في السلطة الشرعيَّة. وفي حين تنوَّعت الإجابة، ما بين حصر هذه الشرعيَّة بالإمام نفسه، بما يُفضي إلى إقفال المجال السياسي، فإنَّ الإجابات اللاَّحقة التي تراوحت ما بين الفقيه الجامع للشرائط من ناحية والأمَّة من ناحية ثانية، قد أعادت مُجدَّداً، فتح هذا المجال، لتستقر على إشكاليَّة ثلاثيَّة التركيب: السلطة والفقيه والأمَّة.

وبالنتيجة، فإنَّ الفكر السياسي والفقه السياسي الشيعيَّين، في مَآلهما، قد استقرَّا على إعادة إنتاج موقع الفقيه القيادي في الهَرَميَّة الشيعية، وموقع الأمَّة المُؤسِّس للسياسة في البنية المجتمعيَّة الشيعيَّة.

إنَّ ذلك كُلَّه قد اندرج بكثافة في سؤال مُحدَّد، يَختزِل كلَّ الإشكاليَّات التاريخيَّة والمُعاصِرة، لعلاقة الدين بالسلطة في المجال الشيعي: من يمنح مشروعيَّة ممارسة السلطة في غَيْبة الإمام المعصوم؟ الفقيه أم الأُمَّة أم كليهما؟

ما يعني أنَّ مسار الفكر السياسي الشيعي، سيتأسَّس دوماً، في تطوُّره اللاَّحق، أو حتى في كُمُونه الافتراضي، على تنازُع الشرعيَّات، أو العمل على تصالُحها. ولن نَجِد في مُفَردات المناظَرة السياسيَّة المُستديمة في تعبيراتها المُعاصِرة، إلا إعادة استحضار للإشكاليَّات التاريخيَّة ذاتها، في طَوْرها الذي استقرت عليه.

حتى أنَّ الإشكاليَّة التأسيسيَّة التي أشرنا إليها؛ أي إشكاليَّة النصِّ أو الاختيار، والتي وُلِدت في رَحِم الخلاف الشيعي ـ السُنِّي، لن تُستثنَى بدورها، بل سيجري ترحيلها إلى داخل المجال الشيعي نفسه، لتَستوطن داخل السجالات الشيعيَّة ـ الشيعيَّة. من خلال مفصلة إشكاليَّة النصِّ والاختيار (الشورى) على إشكالية الفقيه والأمَّة.

إنَّ ما سيشهده النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري، من إسهامات فِكريَّة وفقِهيَّة لمعالجة علاقة الدين بالسلطة. لن يَتَيسَّر لها الخروج من ثقل التاريخ، بمفاهيمه ومبادئه، بحوادثه ووقائعه، باتصالاته وتحوُّلاته. والإطار المرجعي المفهومي بأصوله وقواعده، سيبقى إطاراً مَرْجِعيّاً حاكماً، أمَّا الإطار السياسي ـ الاجتماعي المعاصر، فإنَّه سيُشكِّل امتداداً مُمعِناً في غُربة الزمن السياسي، بفعل صعود الدولة القطريَّة، والإيغال في عَلْمَنة السلطة، واشتداد وطأة الحداثة الغربية، قبل أن يشهد هذا القرن، في لحظات أفُوله الأخيرة، ولادة دولة دينيَّة شيعيَّة، ستُشكِّل بدورها تحوُّلاً ثالثاً، مضافاً إلى التحوُّلين السابقين المشار إليهما.

لذا فإنَّ النماذج المُعاصِرة، التي سنعرِض لها، ستبدو استمراراً مُنسجِماً مع التطوُّر التاريخي لمفهوم السلطة، ولعلاقة السلطة بالدين. إنها اندفاع إلى الإمام في سيرورة تاريخيَّة مشهودة، لكن بالاستناد إلى الإشكاليَّات ذاتها. نعم، إنَّ تأثيرات الحداثة التي لا ترحم، لن تسمح لهذا الفكر السياسي الإسلامي بأن يختلي ونفسه، بل سيكون في مواجهتها رفضاً أو قبولاً، تأثُّراً أو مُمانعة. وما علينا إلاَّ أن نلاحظ أثر ذلك على اللُّغة والتعبيرات، والتكييف الذي سيطال الإشكاليَّات القائمة بِحلَّتها المُعاصِرة.

الفصل الثالث

نظريَّة السلطة عند «الإمام الخميني»
ولاية الفقيه العامَّـة

الفصل الثالث

نظريَّة السلطة عند «الإمام الخميني» ولاية الفقيه العامَّة

أوَّلاً: محاولة في فهم المنهج: المُماثَلة العرفانيَّة والتأسيسان الفقهي والعقلي

يتجاوز «الإمام الخميني»(*) الصورة المعهودةَ لمَرجِع التقليد، التي

(*) هو «روح اللّه الموسوي الخميني»: وُلِد عام 1320هـ. (21/ 9/ 1902م)، بمدينة «خمين» التي تبعُد 349 كلم جنوبي غربي طهران. والده «آية اللّه مصطفى الموسوي»، الذي استُشهد على أيدي رجال الحكومة في العام 1320هـ، والدته «السيدة هاجر» من أحفاد «آية اللّه الخونساري» (صاحب «زبدة التصانيف»)، تَتَلمَذ في البداية على أيدي علماء معروفين كـ «الميرزا محمود افتخار العلماء»، «الميرزا رضا النبغي الخميني» و«الشيخ محمد البروجردي» و«الشيخ محمد الكلبايكاني» و«عباس الأراكي» وأخيه الأكبر «آية اللّه مرتضى بسنديده». انتقل بعدها إلى حوزة «أراك» ومن ثم إلى حوزة «قم» في العام 1320هـ؛ حيث أتمَّ دروساً خارج الفقه والأصول على يد زعيم الحوزة العلمية «آية اللّه عبد الكريم الحائري اليزدي». اشتهر «الإمام الخميني» بتبحُّره واجتهاده في الفقه والأصول، واشتغاله بالفلسفة والعرفان والأخلاق. وعرف بالزهد والتواضُع والتقوى. قاد ثورة الخامس عشر من خرداد (5 حزيران 1963م) العلمائية ـ الشعبية. في عام 1949م، تقدم «لآية اللّه البروجردي» باقتراح لإصلاح البنية العامة للحوزة العلمية. نُفي إلى تركيا في تشرين الثاني 1964م. وهي الفترة التي اغتنمها في كتابه رسالته الفقهية «تحرير الوسيلة». ثم نُفي إلى العراق في تشرين الأول 1965م، حيث شرع في مطلع =

اقترنت في الأغلب مع حضور مُقتصِر على التفوُّق الفقهي، إذ إنَّ أبعاداً أُخرى تلازمت مع فَقَاهته، تجلَّت بإقباله على الفلسفة والعرفان وعلم الأخلاق، هذا فضلاً عن سيرة لم تنفصل يوماً عن الاهتمامات السياسيَّة، فقاربها بأدوات جهاديَّة ووعي سياسي مُلمٍّ بالتطوُّرات والوقائع، ما يُعتَبر استثناء وخُروجاً عن المألوف في بُنيَة حَوْزَوية اتَّسمت بالتقليد والتحفظ. بَيدَ أنَّ ذلك كان ترجمة لرؤية فقهيَّة مُتقدِّمَةَ في فهم دور المجتهد، إذ يقول: «على المجتهد أن يكون مُلمّاً بمسائل عصره مُحيطاً بها. فلم يعُدْ بمُستَساغ للشباب والناس عموماً أن يقول مَرجِعهم ومجتهدهم، إنَّني لا أبدي رأياً في السياسة، فالتعرُّف على أسلوب التعامل في مواجهة الألاعيب والدسائس السائدة في الثقافة العالميَّة، وعمق الرؤية الاقتصاديّة، وكيفيّة التعامل مع النظام الاقتصادي العالمي، والتعمُّق في السياسة وحتى معرفة السياسيّين والساسة، والمُعادلات الحاكمة، وتَفهُّم نقاط القوَّة والضعف لدى القطبين الرأسمالي والشيوعي، وفَهْم دورهما الإستراتيجي في إدارة العالم. إنّ كل هذا هو من خصائص المجتهد الجامع للشرائط، لتوجيه المجتمع الإسلامي الكبير، بل والمجتمع العالمي بأَسره. فإضافة إلى الإخلاص والتَقْوى والزِّهد الذي هو من شأن المجتهد، فإنَّ عليه أن يكون مُديراً ومُدبِّراً حقيقيّاً»[1]، في واقع الحال،

= عام 1970م، بتدريس سلسلة بحوث حول الحكومة الإسلامية أو ولاية الفقيه، استشهد ابنه البكر «مصطفى» في 23/ 10/ 1977م، وغادر النجف في 4/ 10/ 1978، إلى الكويت، ثم إلى باريس في 6/ 10/ 1978م، وفي مطلع شباط من العام 1979م، عاد إلى طهران ليعلن تأسيس الجمهورية الإسلامية في الحادي عشر منه. توفي في حزيران 1989م.

راجع كتاب «حميد الأنصاري» «**نظرة في الحياة العلمية والسياسية للإمام الخميني (من الولادة حتى العروج)** (موسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني ـ الشؤون الدولية، طهران، 1995م، ط1).

(1) «الإمام الخميني» (مقدِّمة) الاجتهاد والتقليدُ منشورات وتحقيق مؤسَّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، لا مكان نشر، 1418هـ، ط1، ص(يو).

يُمثِّل هذا النصّ مَدْخَلاً مَلائِماً لمحاولة فهم منهج «الإمام الخميني» في الفكر السياسي، إذ ثمّة إقرانٌ ما بين الشروط التقليديّة للمَرجع والمواصفات المُعاصِرة للقيادة السياسيَّة، من إلمام بالوقائع السياسيَّة والاقتصاديّة، وامتلاك لناصية التدبير والإدارة. إنّ ذلك يُحيل المَرجِع، إلى موقع التَّماس المستمر مع الواقع، الذي يجب أن يَنْحكِم بالدين، حيث هذه الحاكميَّة مُطلَقة وشامِلة. إنّ ما يَتَمَظْهَر في النصّ بوصفه التِحاماً بين الدين والسياسة، سيُشكِّل مضموناً سارياً في بُنية الفِكر الخميني، ويَصَحُّ أن يُستَدلَّ به كتعبير عن حقيقة كُليّة لا يستقيم من دونها مقاربة منهج الفكر السياسي عنده. ولهذ، لا يصحُّ إدراج أطروحة النيابة العامَّة للفقيه عن الإمام الغائب، وهي أكثر مفاهيم «الإمام الخميني» شهرة وتداولاً، وأعلاها قيمة، كنظريَّة سياسيَّة، بل هي تتجاوز ذلك. إنَّها من وجهة نظره، جزء من الدين ولازمة له لزوماً ذاتيّاً. «فالحكومة شُعبة من ولاية رسول اللّه (ص) المُطلَقة. وواحدة من الأحكام الأُوليَّة للإسلام، ومُقدِّمة على جميع الأحكام الفرعيّة حتى الصلاة والصوم والحج.»[1]. إنَّ ذلك في وجه من وجوهه، ترجمة مُحكَمة للحديث المأثور عن الرسول: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات مِيتة جاهليَّة»، حيث الحكم يُقيم القِسمة بين الجاهليَّة والإسلام، وفي ذلك لا تعود الحكومة فعلاً سياسيّاً ولا هي امتلاك حقِّ الأمر فقط، فبحسب قول «الإمام الخميني»: «الحكومة في رأي المجتهد الحقيقي هي الفلسفة العملية لمجموع الفقه في نواحي الحياة البشريَّة، ذلك أنَّ الحكومة هي التطبيق العملي الذي يُجسِّد موقف الفقه تجاه المُشكلات الاجتماعيَّة، والسياسيَّة، والعسكريَّة، والثقافيَّة. ولأنَّ الفِقه هو النظريّة الواقعيَّة

---

(1) «الإمام الخميني»: «رسالته إلى رئيس الجمهورية في إيران». (صحيفة «كيهان» (بالفارسية). طهران، عدد 13223، يناير 1989م، وردت في ملاحق كتاب «فؤاد إبراهيم» «الفقيه والدولة»، ص422 ـ 423).

الحقيقيَّة الكاملة والشاملة لإرادة الإنسان والمجتمع من المهد إلى اللّحد»[1]. إن المفهوم الخميني للسُّلطة يَرقَى بها إلى مكانة سامية، سيجعلها في موقع مُبايِن عن أية مقاربة سياسية، ما يدفع بإلحاح للبحث عن مكامن أخرى لتلك الأبعاد العميقة التي تجعل من الحكومة الفلسفة العملِّية لمجموع الفقه، وتتقدَّم بها على كل الأحكام الفرعيَّة كالصلاة والصوم والحج. فإلى جانب مكانتها السامية وأهمِّيتها الراسخة، فإنّها ـ بما هي ولاية عامَّة للفقيه ـ تَرقَى إلى درجة البَدَاهة. إذ إنَّها «من المواضيع التي يُوجب تصوُّرها التصديقَ بها. فهي لا تحتاج إلى بَرْهَنَة، وذلك بمعنى أنَّ كلَّ من أدرك العقائد والأحكام الإسلاميَّة ـ ولو إجمالاً ـ وبمِجرَّد أن يصلَ إلى ولاية الفقيه ويتصوَّرَها فسيصدِّق بها فوراً، وسيجدها ضروريّة وبديهيَّة، والسبب في عدم وجود أدنى التفاتٍ إلى ولاية الفقيه، وفي أنّها صارت بحاجة إلى الاستدلال هو الأوضاع الاجتماعيَّة للمسلمين بشكل عام والحوزات العلميّة بشكل خاص، وهناك أسباب تاريخيّة لأوضاعنا الاجتماعيّة نحن المسلمين، ولأوضاع الحوزات العلميَّة»[2]. إذن، إن ما حجب بداهة الأطروحة، هو ظروف المسلمين التاريخيَّة التي طالت واقع الأُمَّة وأنَسِقتها الفكرية ومفاهيمها، ولم تُوفِّر الحوزات العلميَّة نَفسَها التي يُعهَد إليها بحراسة الدين وصَوْنِ المفاهيم. إنّ البداهة هنا ليست إلا أعلى درجاتِ العِلم، التي تبلغ حدَّ اليقين. فولاية الفقيه عند «الإمام الخميني» ليست اجتهاداً، ولا هي ضرب من ضروب الإفتراض الديني. إنَّها دين مَحْض، فهي عقيدة وعبادة في الآنِ عينه.

(1) «الإمام الخميني» (مقدمة) «الاجتهاد والتقليد»، ص(يو).

(2) «الإمام الخميني»: الحكومة الإسلامية»، (منشورات مركز بقية اللّه الأعظم: بيروت، 1418هـ، 1998م، ط1، ص43).

1 ـ المُماثَلة العرفانيَّة / ولاية العارف وولاية الفقيه

إنَّ الإجابة الخمينيَّة على فراغ الحاكميَّة السياسيَّة الذي نشأ بفعل الغَيْبَة الكبرى للإمام الحُجَّة «المهدي» (عج)، هي ما يُشكِّل جوهر نظريَّة ولاية الفقيه، ويكشف كُلّ أبعادها ومعانيها: «إنّ للفقيه جميع ما للإمام، إلا إذا قام الدليل على أنّ الثابت له (عليه السلام)، ليس من جهة ولايته وسَلطنته، بل لجهات شخصيَّة تشريفاً له»[1]. إنَّ نيابة الفقيه للإمام المعصوم، هي نيابة ولائيَّة سُلطَوية تتعلَّق بالوظائف دون أن تمتدَّ إلى القيمة والرتبة. بيد أنَّ ذلك لا ينزع عن هذه الحكومة طابعها المتعالي، ويعطي تفسيراً منطقيّاً، لذلك السموِّ وتلك الشموليَّة اللَّذين يضفيهما «الإمام الخميني» على مفهومه للسلطة. إذن، ففي المعنى العميق للنيابة استمرار للإمامة. إنها إحالة الانتظار إلى حضور، وتعويض فراغ الغَيْبة بفاعليَّة التمثيل.

إنَّ هذا التواصل في الزمن الكُلِّي للإمامة، يفتح على فضاءات وَسِيعة، تحتويها أطروحة ولاية الفقيه العامَّة، فضاءات مُتداخِلة ما بين العرفان والفلسفة والفقه. وفي ذلك ثمّة ارتسام لمنهج «الإمام الخميني» بمعالمه الأساسيَّة. في ثنايا ذلك، ولاية الفقيه ليست حصراً، تَوارُثاً لسلطة سياسيَّة، إنَّها اندفاع لفلسفة الإمامة في التاريخ.

إن «هنري كوربان»[2] يَشرَع في لغة شفَّافة وغنى مفهومي، في شَرح تلك الدلالات المُتمادية الرحبة للولاية، فيرى أنَّ التشيُّع إذ يقول إنَّ «محمَّداً» كان خاتم النُبوَّة، طبعاً، غير أنَّ تاريخ الإنسانية الديني ليس

---

(1) «الإمام الخميني»: «كتاب البيع»، (مؤسَّسة مطبوعاتي إسماعيليان، قم، لا تاريخ، لا طبعة، ج2، ص496).

(2) «هنري كوربان»: «عن الإسلام في إيران/ مشاهد روحية وفلسفية»، (ترجمة نوافق الموسوي، دار النهار بيروت، 2000م، الجزء الأول، التشيّع، الإثنا عشري، ط1).
ما ورد هو تلخيص لمضمون الصفحتين 77 ـ 78.

مُغلَقاً، وهنا يبرز مبحث النبوَّة الذي كان نِتاجاً خاصّاً للتشيُّع في الإسلام. . ، ذلك أنَّ النقطة النهائيَّة لـ «دائرة النبوَّة» تَطَابَقت مع نقطة البداية لدائرة جديدة، دائرة الهداية الروحيَّة أو «دائرة الولاية». تعني كلمة الولاية الصداقة. إنّها تَتَماهَى من جهة المودَّة والحب اللذَّين يُظهرهما المُشايعون تجاه الأئمَّة. ومن جهة أخرى، مع الاصطفاء الإلهي الذي خصَّهم وطهّرهم، منذ الأزل، كأولياء الله، المُقرَّبين من الله أو أحبَّائه. تعبر الكلمة كذلك عن وصفٍ للذَّين سَمُّوا «أولياء الله»! بعدما لم يَعُد من نبي، والذين كانت هبتهم اللَّدُنية الروحيَّة لهداية مُشايعِيهم، أوليائهم، إلى المعنى الحقيقي للرسالة النَبوِّية. في المفهوم الشَيعي، الصارم والدقيق، يَنْطَبق وصف الأولياء أساساً على الأئَّمة الاثني عشر، وبالتفريع فقط على مُشايعيهم، أوليائهم. لقد فُتحت دائرة الولاية عندما ختمت دائرة النبوة. وهكذا، فعندما يعود المؤمن إلى النبي الذي كان خاتم الرسالة النبويِّة، فإنَّه يتوجَّه بالفعل ذاته نحو من أعلن النبي أنَّه سيكون من ذَرِّيته، «آخر مثله»، خاتماً مستقبليّاً للولاية. إنّ الإيمان برسالة النبيِّ الأخير، لا يجعل شيعة الإمام أسرى ماض مْغلَق ومختوم. لكنَّهم بالذات، كمحمولين بسِرِّ «النبوَّة المُستمرَّة»، يتوجَّهون نحو تَحقُّق من سيكشف الحجاب لا عن قانون جديد، شريعة جديدة، ولكن عن المعنى الروحي، المعنى المحجوب لكل الرسالات التي أتت إلى الإنسانيَّة، والذي سيُغيِّر صورتها أيضاً. إن «كوربان» يرى أنّ الإسلام الذي يقول به الوعي الشيعي يُسلِّم «بهداية إلى معتقد هو معتقد الخلاص، الذي يُمثِّل أيضاً العرفان في الإسلام»[1]. إنَّ الطبيعة الخَلاَصيَّة للولاية واشتمالها على الهداية الروحيَّة ونبذها لانغلاق التاريخ الديني، بل فتحه وفقَ تحقُّق المعنى الروحي للدِّين، هي مفاهيم مُلازِمة

---

(1) المصدر نفسه، ص86.

لولاية الإمام، فهل تكفُّ عن أن تكون كذلك مع نائبه؟ أم أنَّها تتواصل وتَسرِي لتَستكمل تَحقُّقَها في هذا التاريخ الذي يجب أن يكون مَفتوحاً على مِصراعَيه؟ في واقع الحال، إنَّ ما يُحسَب حقائق ومفاهيم عِرفانيَّة لا يقتصر على كونه كذلك، وما يكشفه المنهج العرفاني يمتدُّ إلى مستويات أخرى. العرفان هنا يتجاوز نفسه إلى جوانب أكثر تحدُّداً وأكثر مَحسوسيَّة، وأعني المجال السياسي. يقول «الإمام الخميني»: «والسالك إلى الله بعد إتمامه السير إلى الله وفي الله، مُكلَّف بتكميل العباد وتعمير البلاد»[1]. ثمَّة دقة مُلفتة تتَّسم بهما عبارتا «تكميل العباد وتعمير البلاد» كمهمّتين يجب أن يقوم بهما العارف تكليفاً، بعد أن يُنجز سيره إلى الله وفي الله؛ إذ إنَّ التكميل مُفرَدَة مُستعارة من نصِّ الآية: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى﴾[2]، فالتكميل مهمة تتَّصل بالدين؛ أي بالجانب الروحي والتشريعي، وهي تتَّصل بالدين بمعنى التلازم والضرورة. إذ لا كمال للعباد من غير دين، في مقابل تعمير البلاد، أي ما يتَّصل بالجانب الدُنيويِّ المادي. إنّ ما ينطوي عليه نصُّ «الإمام الخميني» يشير إلى مرحلتين مُتَتَابعتين، تشكِّل أُولاهما مدخلاً للأخرى. فالمرحلة الأولى هي مرحلة العرفان الفردي كتجربة ذاتية، أما الثانية، فهي مرحلة العرفان في حَيِّزه الجمعي، في المرحلة الأولى ينقذ السالك نفسه، بينما في الثانية عليه أن يُنقذ الأمَّة. وهنا بالضّبط تنكشف تلك الصلة القائمة بين المنهج العرفاني ومفهوم الحكومة الإسلامية عند «الإمام الخميني» بل بقول أكثر تحديداً، تَبرُز تلك العلاقة بين اعتقاده بولاية الفقيه، واعتقاده بنظريَّة الإنسان الكامل، وفق ما يُوضحه بعض دارسي العرفان عند «الإمام الخميني»، كالدكتور «مصطفى المحقق

---

(1) «الإمام الخميني»: آداب الصلاة، (مركز نشر وإحياء آثار الإمام الخميني، ص348 ـ 349).

(2) القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية: 3.

الداماد»[1]، و«آية الله جوادي آملي»[2]، على ما يُفهم من شروحاته على رسالة «الإمام الخميني»[3] إلى الرئيس السوفياتي «غورباتشيف»، يرى العلاَّمة «مرتضى مطهّري» «أن تعبير الإنسان الكامل لم يكن له وجود في الآداب الإسلاميَّة حتى القرن السابع الهجري. ولكنه اليوم مُستعمَل حتى في أوروبا. وأوَّل من استعمل هذا التعبير في عالم الإسلام بشأن الإنسان وطرح موضوعاً باسم الإنسان الكامل، هو العارف المعروف (محي الدين العربي الأندلسي الطائي). و«محي الدين» هذا هو أبو العرفان والتصوُّف الإسلامي»[4]، الذي يبدي «الإمام الخميني» في مناسبات مُتكرِّرة إعجابه به وتقديره له[5]. وفي واقع

(1) «الدكتور السيد مصطفى المحقِّق الداماد»: منهج العارف الشيعي من وجهة نظر الإمام الخميني، دراسته وردت في كتاب أعمال مؤتمر العرفان عند الإمام الخميني، المعهد الإسلامي للدراسات الحكمية بيروت، 1420هـ، 1999م. ط1، ص25.

(2) «الشيخ جوادي آملي»: «نداء التوحيد» (شرح رسالة الإمام الخميني لغورباتشيف). دار الهادي، بيروت، 1993، ط1، ص95.

(3) أرسل «الإمام الخميني»: بتاريخ 22 جمادي الأولى/ 1408هـ، رسالة إلى آخر الرؤساء السوفيات «ميخائيل غورباتشيف»، دعاه فيها إلى التوحيد. (يمكن مراجعة نص الرسالة التي نشرت تحت عنوان: دعوة إلى التوحيد، مؤسسة الإمام الخميني (س) الثقافية/ الشؤون الدولية، ط1، 1414هـ ـ 1994م.

(4) «الأستاذ مرتضى مطهري»: «الإنسان الكامل» (ترجمة «جعفر صادق الخليلي». مؤسسة البعثة، بيروت، 1412هـ، 1992م، ط2، ص11.

(5) «الإمام الخميني»: دعوة إلى التوحيد، ص18، حيث يخاطب غورباتشيف: «ولا أتعبكم، فلا أتطرّق إلى كتب العارفين ـ لا سيما «محي الدين بن عربي ـ فإذا أردتم الاطلاع على مباحث هذا العظيم، فيمكنكم أن تختاروا عدداً من خبرائكم ـ من الأذكياء الذين لهم باع طويل في أمثال هذه المباحث ـ وترسلهم إلى قم، ليتعرَّفوا ـ بالتوكل على اللّه، وبعد عدة سنين ـ على العمق والدقيق غاية الدقة لمنازل المعرفة، ومحال بدون هذا السفر الوصول إلى المعرفة». وابن عربي هي كنية محمد بن علي بن محمد بن أحمد عبد اللّه بن حاتم الطائي، المعروف بـ «محي الدين» (560 ـ 638هـ). الملقب بالشيخ الأكبر، تُعرف طريقته الخاصة بـ «الطريقة الأكبرية»، فلا نظير له بين معاريف أهل العرفان لا من سبقه ولا ممن لحقه.

الحال، إنَّ مفهوم الإنسان الكامل انتقل إلى التصوُّف السُنِّي والعرفان الشيعي على حدٍّ سَواء. «وأهمُّ من شرح آثار «محي الدين» هو «صدر الدين القونوي» الذي حاول أن يُلائم بين مبادئ «محي الدين» العرفانيَّة وبين مدرسة التَسنُّن. ويعتقد الشرَّاح الشيعة، أمثال «السيد حيدر الآملي» و«صدر المتألهين» وأتباعهما أن مبادئ «محي الدين» العرفانيّة، ومنها نظريَّة الإنسان الكامل، تنطبق على التعاليم الشيعيّة فقط. ويُصرُّ «الإمام الخميني» ـ طاب ثراه ـ على هذا الأمر في حاشية له على الفَصوص (فصوص الحكم لابن عربي)، وأَشْكَلَ كثيراً على «القونوي»[1]. إن «ابن عربي» يشرح مفهومه للإنسان الكامل في الفتوحات المَكِّية فيقول: «فإنَّ الله لما أحب أن يعرف، لم يكن أن ليعرفه إلا من هو على صورته، وما أوجد الله على صورته أحداً، إلاّ الإنسان الكامل ـ لا الإنسان الحيوان ـ فإذا حصل، حصلت المعرفة المطلوبة»[2]. فالإنسان عند «ابن عربي»، ليس صورة العالم ومُختَصَراً له فحسب، ولكنّه أيضاً، صورة للإله، ولذلك كانت النَشْأة الإنسانيّة، أكمل نشأة ظهرت في الموجودات، فالإنسان وُجد على الصورة، والصورة لها الكمال. وهكذا، جمع الإنسان ما في الصور الإلهيّة والوجوديّة كُلّها، وحازت النشأة الإنسانية رُتَبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود. ولذلك خَصَّ الله الإنسان وَحدَه بالخطاب، فإذا خاطبه خاطب الأسماء كُلَّها. الإنسان الكامل هو المُجلَى التام للأُلوهيَّة وصورة الحقِّ ومثله. ويرى «ابن عربي» أن الإنسان الكامل بدأ بآدم، وانتهى «بمحمد» الذي هو الإنسان الكامل على الإطلاق[3].

---

(1) «الدكتور السيد مصطفى المحقق الداماد»: «منهج العارف للشيعي من وجهة نظر الإمام الخميني». ص36.

(2) «محي الدين ابن عربي»: «الفتوحات المكِّية» (دار الكتب العربية، المجلد الثاني، ص266).

(3) أُنظُر: «شرح مفهوم الإنسان الكامل عند ابن عربي» ليوسف زيدان، «الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجبلي» (دار النهضة العربية، بيروت، 1998م، لا طبعة، ص95 ـ 103).

إنَّ ما يُفهم من رؤية «ابن عربي»، وفق شَرْح «عثمان يحيى» لها: «إنَّ شخصيّة الإنسان الكامل (أي النبيَّ والوليّ معاً) وذاتيَّته السامية قد عاشت فعلاً، وتعيش وستعيش في ضمير الجماعات البشريّة ومعها وحولها: تقاسمها آلامها، وتَسمُو بآمالها، وتوجُّهها، برفق وعناية، إلى غايتها المرجُوَّة. بَيدَ أنَّ للإنسان الكامل، وإن عاش زمان الوجود الإنساني، فهو لا يخضع لقيوده وأحكامه، ولا يتحدَّد بأبعاده وآماده، إنّه، تاريخيّاً، يُوجِّه تأريخ البشريَّة، ويسمو صُعُداً بالإنسانيَّة، على نحو مرئي وغير مرئي، وبطريقة مألوفة أو غير مألوفة. وللإنسان الكامل عملان أساسيَّان، في ضمير الفرد وفي ضمير الجماعات على حَدٍّ سواء، فهو من جهة، وهذا هو عمله الأساسي الأوَّل ـ رسول الله: يُبلِّغ بصدق وإخلاص شريعته. ومن جهة أخرى ـ وهذا هو عمله الأساسي الثاني ـ هو وليُّ الله: يقوم بتربية الضمير الإنساني، وصقله وتهذيبه وتثقيفه. حتى يعي تماماً شريعة الله. إنّ العمل الأساسي الأوَّل للإنسان الكامل قد تمَّ وانتهى تاريخيّاً (لا وجوديّاً) مع آخر الرُسُل. غير أنّ الوظيفة الثانية للإنسان الكامل، الولاية، فهي باقية أَبَدَ الدهر، في أشخاص أولياء الله المُقرَّبين. هؤلاء الأولياء، عند «ابن عربي»، هم أنبياء بكل معنى الكلمة. ولكنهم بعد ظهور الشريعة المُحمَّدية. هم أنبياء ولاية، لا أنبياء شريعة. ومهمَّتهم مقصورة على الولادة الثانية للفرد البشري، أي تحقيق إنسانيَّته الكاملة»[1].

على أيِّ حال، إنَّ صلة أفكار «الإمام الخميني» بمفهوم الإنسان

---

(1) أُنظُر: مقدمة «عثمان إسماعيل يحيى» «نص النصوص في شرح فصوص الحكم» «لمحيي الدين ابن العربي»/ شرح «الشيخ سيد حيدر آملي». (تحقيق وتقديم وفهرسة هنري كوبان وعثمان إسماعيل يحيى، انتشارات توس، 1367هـ، ط2، ص1.

الكامل، يُمكن فهمها من خلال معالجته لسلوك العارف الذي يجب أن يَترقّى في أسفار أربعة، وهو يستند في ذلك إلى تعليقات «محمد رضا القمشه إي»[1] على كتاب «الأسفار الأربعة» «لصدر المتألهين الشيرازي»[2]. ويُحدِّد «القمشة إي» أنَّ الإنسان الكامل أي «الإنسان الذي يتحقَّق فيه جميع الكمالات الإنسانيَّة، واحد، وذلك بأن يكون مظهر جميع الكمالات الإلهيَّة، موصُوفاً بجميع صفاته الجماليَّة والجلاليَّة إلاّ الوجوب الذاتي. فإنه يمنع تَحقُّقه من غير ذاته تعالى، جلَّ ثناؤُه. وإنَّما يكون الإنسان الكامل كذلك؛ لأنّه خُلِق على صورته، كما جاء في الخبر: خَلَق الله آدم على صورته»[3]. وقد قال «الإمام الخميني» في «القمشة إي»، إنّه: «لم يأتِ بعد محيي الدين بن عربي عارف مثل آقا

---

(1) هو «آقا محمد رضا الحكيم القمشة إي»، كان من أعاظم الحكماء وأساطين العرفاء في القرون الأخيرة، وهو من أهل مدينة (قمشه: رضا شهر). ذهب مذهب «الملاّ صدراً. وكان يدرِّس» ابن سينا. لم يخرج عن زي القرويين ولم يدخل في زي العلماء أبداً. وكان ذا ذوق شعري قوي. ويُكنِّي نفسه في الشعر الفارسي بكلمة (صهبا)، ولد في العام 1241هـ، وتوفي في العام 1306هـ.

أُنظُر: «مرتضى مطهري» في معالجته لطبقات العلماء في كتابه: «**الإسلام وإيران/ عطاء وإسهام**» (دار الحق، بيروت، 1414هـ ـ 1993م. لا طبعة، ص401 ـ 402.

(2) هو «محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي» المعروف «بالملاّ صدراً» أو «صدر المتألهين». وتوفي عام 1050هـ في البصرة. كان تلميذاً «للشيخ البهائي» و«ميرداماد» شكلت فلسفته ملتقى أربع طرق: هي الحكمة المشائية الأرسطوئية والسينائية. والحكمة الإشراقية السهروردية، والعرفان النظري لـ«المحيي الدين بن عربي». والمفاهيم الكلامية.

ـ «مرتضى المطهري»: المصدر نفسه، ص387.

(3) «عارف إلهي آقا محمد رضا قمشه إي»: «**مجموعة آثار حكيم صهبا، بمهراه زند كينامه**» تحقيق وتصحيح «حامد ناجي أصفهاني» و«خليل بهرامي قصرجمي»، (كلية حقوق مادي براى ناشر، أصفهان، 1378هـ، ط1، ورد النص في التعليقات على فصوص الحكم، ص78 ـ 79. وعلى الرغم من كون الكتاب باللغة الفارسية، إلا أنه تضمن مؤلفات الحكيم «القشمة إي» باللغة العربية.

محمد رضا القمشه إي»[1]، وفي كتابه «مصباح الهداية» يفتتح «الإمام الخميني» تلخيصه لأفكار «القُمشه إي» بالقول: «قال العارف الكامل شيخ مشايخنا آقا محمد رضا القُمشه إي (رضوان الله عليه)، في رسالته المعمولة لتحقيق الأسفار الأربعة ما مُلخَّصه: اعلَم أنَّ السفر هو الحركة من الموطن مُتوجِّهاً إلى المقصد، لِطيِّ المنازل، وهو صُوَري مستغنٍ عن البيان وهو أربعة»[2]. ويُمكن تلخيص التلخيص على النحو التالي:[3]

ـ السِّفر الأوَّل من الخَلْق إلى الحقِّ برفع الحُجُب الظلمانيَّة والنورانيّة التي بينه وبين حقيقته، فإذا انتهى سَفَره الأول صار وجوده وجوداً حقّانياً، فيُقرُّ بالعبوديَّة بعد الظهور بالرُّبوبيَّة.

ـ السَّفر الثاني، وهو السفر من الحقِّ إلى الحقِّ بالحقِّ؛ لأنّه صار وليّاً، وجوده وجوداً حقانيّاً، فيَأخُذ بالسلوك من الذات إلى الكمالات، فتصير ولايته تامّة وتَفَنى ذاته وتتمُّ دائرة الولاية.

ـ السَّفر الثالث، وهو من الحقِّ إلى الخَلْقِ، ويسلك في هذا الموقف في مراتب الأفعال، ويحصل له الصَحوُ التامُّ، ويُسافر في عوالم الجَبَروت والمَلَكوت والناسوت، ويحصل له حظٌّ من النبوَّة وليس نبوَّة التشريع.

---

(1) ينقل هذا القول عن العلاّمة مرتضى المطّهري، أورد «السيد مصطفوي المحقق الداماد»، «منهج العارف الشيعي من وجهة نظر الإمام الخميني»، ص26.

(2) «الإمام الخميني»: «مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية»، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1983م، ط1، ص148؛ ويمكن تفسيره عبارة «شيخ مشايخنا»، بكون الإمام يعتبر نفسه من تلامذة «القمشة إي» بواسطتين، ذلك، أنه تلميذ «الشاه آبادي» الذي هو تلميذ «الأشكوري» من خاصة تلامذة «القشمة إي»، أُنظُر: «مصطفى المحقق الداماد»، (منهج العارف الشيعي من وجهة نظر الإمام الخميني)، ص26.

(3) «الإمام الخميني» «مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية» ص148 ـ 149.

ـ السفر الرابع، وهو من الخَلْقِ إلى الخَلْقِ بالحقِّ، فيشاهد الخلائق وآثارها ولوازمها، فيعلم مضارَّها ومنافعها، ويعلم كيفية رجوعها إلى الله، وما يسوقها فيُخبر بها، وبما يمنعها، فيكون نبيّاً بنبوَّة التشريع.

إن «الإمام الخميني» يتولّى شرح هذه الأسفار دون أن يُغيِّر في مضمونها، وهي في حقيقتها أسفار في سلوك الإنسان الكامل، بَيدَ أنَّ تركيزنا يجب أن ينصبَّ على السفر الثالث والرابع، حيث يُولَد ذلك الاقتران المُتراتب، ما بين الترقِّي الروحي وضرورة الحكومة، إذ إنَّ الدورة العِرفَانيَّة التي أَفْضَت إلى الله في ذروة السلوك التَكامُلي، عادت بعد ذلك إلى الخَلْقِ لكن مع التلازُم بالحق دون مُغادرته. إنّ حديث «الإمام الخميني» الذي أشرنا إليه حول السير إلى اللَّه وفي اللَّه، وما يستوجب بعد الانتهاء من التكليف بتكميل العباد وتعمير البلاد، يَكْتَسِي هنا وُضوحاً تاماً، «فالحديث عن سالك كهذا هو حكاية مُسافر لمَّا بَلَغ مقصده ونال وسام ذروة المعنويَّات، لم يكتفِ بإنقاذ نفسه، بل يُؤرِّقه إنقاذ الناس شفقة عليهم ورَأْفَة بهم، فيعود من سفره نحو الخَلْق بحمل ثقيل من العلم والزاد، ليَأْخُذَ بأيديهم ويصطَحِبهم إلى عالم النور»(1). إنَّ إنقاذ الإنسان في جوهره هو إنقاذٌ من نفسه، وهو الطريق إلى تَخليص الإنسان من شُرور الآخرين. ثمّة حمولة أخلاقيّة شديدة التركيز والثِّقل، تَنْطَوي عليها الرؤية العِرفانيّة، لا تَلْبَث أن يتمَّ ترحيلُها إلى الحَيِّز التدبيري الذي يتَّصل بالعِلاقات الإنسانيَّة. «إنَّ مسؤولية الإنسان الكامل ـ وهو خليفة الله ـ لا تنحصر في تنظيم العلاقات الاجتماعية للأمَّة الإسلامية، بل هو المسؤول عن تدبير أمور الأمم كافة، وأوسع من هذا، تدبير أمور الموجودات التكوينيَّة كافَّة الواقعة في حُدود ولايته. إنّ الإنسان الكامل

(1) «السيد مصطفى المحقّق داماد»: «منهج العارف الشيعي من وجهة نظر الإمام الخميني، ص28.

ليس محجوباً بـ (الوحدة) لِكَي لا يستطيع أن يَرَى (الكَثْرَة)، كما أنّه غير محجوبٍ بالكَثْرَة لكي يُحرَم من شهود الوحدة، بل إنَّه ناظرٌ لهما معاً، كُلاً في مَوطِنه الخاص، وهو يُوضِح حُكمَ كُلٍ منهما بصورة مُستقلَّة»[1].

سيكون مُتعسِّفاً بالطَّبع، ولا موضوعيّاً، أن نَنشُد تلك المُطابقة الكاملة بين المفهوم العِرفاني والمفهوم السياسي؛ إذ إنَّ العلاقة بينهما ليست علاقة مِرآوية، ولا هي علاقة خروج شيء من مصدره، ولا يتأسَّس الثاني على الأوّل على نحو الضرورة والتَلازُم. بل هي علاقة تأثير، أقرب إلى جَذْبِ عامل إلى خارج موضوعه، أو إحاطته بما ليس من سنخهِ. إنَّها علاقة تأثُّر به وليست علاقة أثَرَ منه، هي صِلَة انجذابٍ وليست صلة ولادة. فالحقيقة العِرفانيَّة ليست بُرهانيَّة؛ أي لا يُمكن أن تكون حُجَّة ودليلاً، بل هي ذَوقيَّة وحَدسيَّة، وهي تجربة ذاتيّة صُوَريَّة، لا بيانيّة ولا عقليَّة.

لقد أَفْضَت الأفكار العِرفانيَّة السالفة، إلى توضيح مفهوم الإنسان الكامل، تَأسيساً عند «ابن عربي»، وشَرْحَاً لأسفار السُلوك التكامُلي عند «القمشه إي» و«الإمام الخميني»، بالاستناد إلى «المُلا صدرا».

وبِمَعْزِل عمَّا تُثيره المصطلحات العِرفانيّة من التباسات، فقد كان مُلفتاً بحقٍّ، ذلك التميز الذي يقيمه «ابن عربي»، بين نبوَّة التشريع ونبوَّة الولاية، (وأحسب أنّ المُراد بالثانية الإمامة)، إذ تقف الأولى تاريخيّاً لا وُجوديَّاً، عند نبوَّةِ «محمد» خاتمَ الرُسُل، لتستمرَّ الثانية عَبْر الأولياء في حركة تهدف إلى أَمثِلة التاريخ والتّسامي بالإنسان، وسيكون جلّياً، أنَّ السفر التصاعدي الرباعي للإنسان الكامل، وفق «المُلاَّ صدراً و«القمشة إي» و«الإمام الخميني»، هو أقرب إلى التعبير عن حركة المعصوم وما

(1) «الشيخ جوادي الآملي» في شرحه لرسالة الإمام الخميني «لغورباتشوف». (نداء التوحيد، ص95).

يُمثِّله، أو بالأحرى هو نفسه، دون أن ينحصر به. فالمسار هذا مفتوح لكُلِّ عارف ينشدُ المُماثَلة مع الإنسان الكامل والاقتراب من حقيقته.

إنّ الذهاب إلى الحقِّ، والإياب إلى الخَلْق دون مُغادرة الحقِّ، يُحيلُ الولاية إلى مُهمَّة إنقاذيّة خَلاصيَّة تقوم على الهداية. فالدورة العِرفانيَّة تَنطلقُ من الذَّات إلى الأُمَّة، والولاية لا تنحصر فقط في مهمَّة التدبير بقدْرِ ما هي بالأصل مُهمَّة تنوير. أمَّا الوليُّ غيرُ المعصوم، وَفقَ هذه الرؤية العِرفانيَّة فهو ليس مجرد عارف حاكم، بل هو الحاكم الذي تنتصب كينونته الإنسانية الكاملة على أساس العلم والعدالة والكفاءة[1]، وهي الشروط التي تُشكِّل قوام شخصيَّة الولي الفقيه عند «الإمام الخميني». إنَّ المقارنة بين الولاية في العِرفان والولاية في السياسة، قد أفضى إلى تظهير صورة المُماثَلة بينهما.

إنّ ما عُبِّر عنه بالوحدة والكَثْرة، ليس إلاَّ تعبيراً عن عالم الغَيْب والشهادة. فالوليُّ لا تحتجب عنه الوحدة بالكُثْرة ولا الكَثْرة بالوحدة. فلا هو مأخوذ بالغَيْب دون الشهود ولا بالشهود دون الغَيْب، بل هو محلُّ اتِّصالهما في التاريخ. إنّ ذلك يعود بنا مُجدَّداً إلى تفسير التَّعالي بالسلطة من وجهة الولاية العامَّة للفقيه، فما ينبغي التأكيدُ عليه دَوْماً في رؤية «الإمام الخميني»، وهو أقلُّ وضوحاً عند «ابن عربي»، التمييز بين المعصوم وغير المعصوم، وِفَق فارق جوهريٍّ يتركّز في الرتبة والمقام، وليس في الدور السُلطَوي والوظيفة الوَلائيَّة.

---

(1) يقول «الإمام الخميني»: «إنّ «الحكومة الإسلاميّة» ربما كانت حكومة قانونية بل حكومة القانون الإلهي فقط، وإنَّما جُعلت لأجل إجراء القانون، وبسط العدالة الإلهيَّة بين الناس، لا بدّ للوالي من صفتين هما: أساس الحكومة القانونية، ولا يعقل تحقّقهما إلاّ بهما: إحداهما العلم بالقانون وثانيتهما العدالة. ومسالة الكفاية داخلة في العِلم بنطاقة الأوسع، ولا شبهة في لزومها في الحاكم أيضاً. وإن شئت قلت: هذه شرط ثالث من أُسُس الشروط.

ـ أُنظُر: الإمام الخميني: «كتاب البيع» (الجزء الثاني، ص464 ـ 465).

وإنَّ مفارقة مُفتَرَضة، ستكون وليدة المقارَنة بين ما ورد من نُصوص «للإمام الخميني»، حول تكليف العارف بتَكْمِيل العِبَاد وتعمير البلاد بعد إنجازه السير إلى اللّه وفي اللّه، وبين ما وَرَدَ في كتاب «البيع»، عندما أكَّد: «إنه ليس المُراد بالولاية، هي الولاية الكُليّة الإلهيّة التي دارت على لسان العُرَفاء وبعض أهل الفلسفة، بل المُراد هي الولاية الجَعْلِيَّة الاعتباريَّة، كالسلطَنَة العُرفيّة وسائر المناصب العُقَلائية، كالخِلافة التي جعلها الله تعالى «لداود» (ع)، وفرَّع عليها الحكم بالحقِّ بين الناس، وكنصب رسول الله صلى الله عليه وآله «علياً» (ع)، بأمر الله تعالى خليفة ووليّاً على الأمَّة. ومن الضروري أنَّ هذه الولاية أمر قابل للانتقال والتوريث، ويشهد له ما في «نهج البلاغة»؛ «أرى تراثي نهباً»، فعليه تكون الولاية، أي كونه أَوْلَى بالمؤمنين من أنفسهم، في ما يرجع إلى الحكومة والإمارة، منتقلة إلى الفقهاء»[1].

وكنّا قد أَشَرْنَا إلى أنَّ نظريَّة ولاية الفقيه العامَّة، لا تتأسَّس على الرؤية العِرفانيَّة على نحو الضرورة، بل تتشابه معها وتتأثَّر بها، بفعل ما ينطوي عليه نصُّ «الإمام الخميني» هذا من تمييز، بين الولاية الإلهيَّة الكبرى والولاية الاعتباريّة الجَعْليَّة، بل تتأسَّس في الأصل على مُرتكَز فقهيٍّ - عقليٍّ. وفي واقع الأمر، إنَّ المفارقة ستزول، إذا ما أمعنَّا النظر في دلالات النصِّ السالف، حيث إنّ «الإمام الخميني» أراد من خلال الكلام عن الولاية الكُلِّية الإلهيَّة، نفي مسألتين عن ولاية الفقيه، على طريقة نفي الأعمِّ لتوكيد الأخصِّ من وجه، حيث أراد القول إنّ ولاية الفقيه ليست من قبيل الولاية الكُلِّية الإلهيّة الممنوحة للإنسان كخليفة، بل ولاية جُعليّة مخصوصة، جرى توريثها وانتقالها من المُوحي إلى المُوحَى له. كما جرت على وجه آخر، على نفي الأخصِّ لتوكيد أخصَّ آخر، من قَبيل نَفي

(1) الإمام الخميني: «كتاب البيع»، ص483.

أن تكون ولاية الفقيه ذاتيَّة، كتلك التي تتلازم مع الإمامة المعصومة، والتي هي ولاية إلهيَّة كُبرى، تتَّصل بالغيب والاختيار الإلهي والدور التشريعي، بدليل ما يستشهد به «الإمام الخميني»، مميِّزاً بين إمامة «علي» وبين نصب الرسول له خليفة ووليّاً على نحو الجعل والاعتبار.

لقد أظهرت الصفحات السابقة، أنَّ العِرفان عند «الإمام الخميني»، وهو أحد الأبعاد الأساسيَّة في تشكيل شخصيَّته الفكريَّة، لم يكُن حركة جُوَّانيَّة فقط، بل حركة من الداخل إلى الخارج ومن الذَّات إلى الأمَّة، وتلك ميزة خُمينيَّة يجب التقاط خُصوصيَّتها جيداً. فالعِرفان لم يتحوَّل إلى عائق أمام نزعة الانفتاح على الواقع أو التفاعُل معه. تقول «د. سعاد الحكيم»: إن «جديد الخميني، أنَّه يُعلن من عقيدته (أنَّ جميع العلوم هي عمليَّة). حتى التوحيد، فالتوحيد على وزن تفعيل، فهو إذن عمل، وحركته: تُوجِّه الموحِّد من الكثرة إلى الوحدة. إذن، كلُّ عِلم يُنتج عملاً، ويُمكِن أن يُبنَى عليه عمل»[1]. إنّ القيمة العمليّة للعلوم، تقطع على العرفان أن يقتصر على كونه نظريّاً أو ذاتيّاً.، هذا إلى جانب أنّه ليس مُزاحماً أو لاغياً لغيره من العلوم. تَطرَح هذه المسألة صِلَة العرفان بالفقه، يقول «الإمام الخميني»: «إنَّ الطريقة والحقيقة لا يحصلان إلا من طريق الشريعة، فإنّ الظاهر طريق الباطن»[2]. وقال: «ببطلانِ دعوى من يقول إنَّ الوصول إلى العلم الباطني يكون بتَرك العِلم الظاهر، أو أنَّه، وبعد الوصول إلى العلم الباطن، ينتفي الاحتياج إلى الآداب

---

(1) «د. سعاد الحكيم»: «دور الإمام في تاريخ العرفان/ نظرة جديدة» (أعمال مؤتمر العرفان عند الإمام الخميني»، ص66، تعود «الدكتورة الحكيم» في ذلك إلى نصوص في كتاب الإمام «أسرار الصلاة»، الصفحات: 175 ـ 305 ـ 306.

(2) «الإمام الخميني»: «تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس»، (مؤسَّسة باسدار إسلام، إيران، 1410هـ، لا طبعة، ص201.

الظاهرية»[1]. إنَّ التأكيد على الظاهر طريقاً إلى الباطن، وعلى الشريعة كوسيلة إلى الطريقة والحقيقة، من حيث التقعيد المنهجي، هو إعادة ضبط الحقل العرفاني بالنصوصيّة الدينيّة، إذ يقول: «فوظيفة السالك إلى الله هي أن يَعرض نفسه على القرآن الشريف. فكما أنَّ الميزان في صِحَّة الحديث وعدم صِحَّته، واعتباره وعدم اعتباره، أنَّه يُعرِضَ على كتاب الله، فما خالف كتاب الله فهو باطل وزُخْرُف، كذلك الميزان في الإستقامة والإعوجاج والشقاوة والسعادة، هو أن يكون مستقيماً وصحيحاً في ميزان كتاب الله»[2].

في الواقع، «يُتيح العِرفان للحقيقة الروحيَّة (الحقيقة) أن تَشفَّ من تحت حجاب الفريضة التي قرّرتها الشريعة، لأنَّه يجعل نُصوصها شفَّافة. ولا تنشأ هذه الشفافيّة إلا بفضل الحفاظ المُتزامن على كِلَيهما. وإنَّ قطع الصلة بينهما، يعني الاستسلام للإباحيَّة الروحيَّة، والقضاء على تفتُّح الرموز.»[3].

على الرَّغم من وطْأَة الحقائق العِرفانيّة وكثافة حضورها، عبر تجلِّيها الأخلاقي والمسلكي في شخصيّة العارف، وترجمتها على صورة نزعة جَذْريّة في العلاقة مع الحياة، وطمأنينة في مواجهة ضغوطاتها وصعوباتها، وثقة بالسيرورة الكُلِّية للتاريخ، بحكم الانفتاح على الحقيقة الإلهيَّة، والإحساس المستمر بالمشيئة المُطلَقة، إلا أنَّ الحجِّية في التكليف، والمشروعيَّة في بناء الموقف الفقهي والعملي، سيبقى مَنُوطاً بالنَّقل والعقل. إنّ ذلك يفرض انتقال مُعالجتنا الى المنهجَين النقليّ

---

(1) «الإمام الخميني»: «الأربعون حديثاً»، (ترجمة السيد محمد الغروي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1991، لا طبعة، ص25).

(2) «الإمام الخميني»: «الآداب المعنوية للصلاة»، (تعريف وتعليق السيد أحمد القهري، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1986م، ط2، ص255).

(3) «هنري كوربان» «عن الإسلام في إيران» مشاهد روحية وفلسفية»، ص120).

والعقليِّ عند «الإمام الخميني»، بعد أن أنجزنا مُقاربة المنهج العِرفاني، الذي كشف عن وجود وظيفة خَلاَصيَّة للوليِّ الفقيه، تحتويها الدورة السُلُوكيَّة للعَارف، تجاه الأُمَّة، كما تجاه نفسه، الأمر الذي يُشير إلى نوع من المماثَلة بين الوظيفة العِرفانيّة والوظيفة السياسية، وكلتاهما تندرجان في إطار السعي الإنساني للكمال الإلهي.

2 ـ المنهج الفقهي

يُؤكِّد «الإمام الخميني» كفقيه شيعي، وبكثير من التشدُّد، وفي مناسبات عديدة، على الحفاظ على الفقه التقليدي. لقد ضَمَّن ذلك وصيَّته الوَداعيَّة، فضلاً عن كُتب وخطابات عديدة. ففي سياق دعوته للتَمسُّك بإرثِ أهل البيت، دعا الشعوب المسلمة للحفاظ على «الفقه التقليدي، فلا ينحرفوا عنه ذَرَّة، فهو إيضاح لمدرسة الرسالة والإمامة، وضامن لرشد الشعوب وعظمتها، سواء في ذلك الأحكام الأوَّليّة أم الأحكام الثانويّة، فهما مدرسة الفقه الإسلامي»[1]. وفي خطبة له يشدِّد على «ضرورة تقوية الفقه الجواهري»[2] (نسبة الى «محمد حسن النجفي» المعروف بالجواهري)[3]. وفي موقف فقهي يعكس رؤيته العلميّة تجاه

---

(1) «الإمام الخميني»: «الوصية»، منشورت المقاومة الإسلامية. لا تاريخ، لا طبعة، ص13.

(2) «الإمام الخميني»: تصريح له، صدر بتاريخ 25/ 2/ 1982م، ورد في كتاب «**الاستقامة والثبات في شخصية الإمام الخميني**» (ترجمة «الشيخ كاظم ياسين» (منشورات مركز الإمام الخميني الثقافي، بيروت 1992م، ط1، ص276).

(3) هو «محمد حسن بن الشيخ باقر بن الشيخ عبد الرحيم بن آغا محمد الصغير بن الرحيم الشريف الكبير»: المعروف بـ الجواهري» نسبة إلى كتابة العظيم «**جواهر الكلام**»، تبوّأ سدة المرجعية في زمانه بلا منازع. اختلف المؤرخون في ولادته فقيل. 1200هـ أو 1202 أو1192هـ، وهو الأقرب إلى الواقع، توفي عام 1266هـ.

- راجع تاريخ العلماء عبر العصور المختلفة، «محمد رضا الحكيمي»، مؤسسة الأعلمي المطبوعات، بيروت، 1983م، ط1، ص232 ـ 244.

الفقه والاجتهاد يحدِّد ما نصَّه: «بالنسبة لمسألة التحصيل والتحقيق في الحوزات، فإنني أعتقد بالفقه التقليدي والاجتهاد الجواهري، وأرى عدم جواز التَخلُّف عن ذلك. إن الإجتهاد بنفس هذا السَّبك صحيح، ولكن هذا لا يعني أنّ فقه الإسلام ليس تجديدياً، فالزمان والمكان عُنُصران في تحديد الاجتهاد، فالمسألة التي كان لها حُكمٌ في القديم الظاهر، يُمكن أن يكون لها نفسها حُكمٌ جديدٌ في العلاقات الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة، فإنَّ نفس الموضوع الأوَّل، الذي بالنَّظر الى الظاهر لا يَفترِق عن القديم، يُصبح في الحقيقة والواقع موضوعاً جديداً، يحتاج إلى حُكم جديد. قَهْراً يجب على المجتهد أن يكون مُحيطاً بمسائل زمانه.»[1]. إنَّ هذا النصَّ الذي يُكرِّره «الإمام الخميني» بصياغات مُتقاربة، يكشِف في حقيقة الأمر، كيف أنَّ الآليَّات التقليديَّة التي ينطوي عليها علم أصول الفقه وفق المذهب الإمامي الجعفري، والتي يرفض «الإمام الخميني» الخروج عليها، إذا ما جرى مُزاوَجَتها مع عُنصرَيْ الزمان والمكان بوصفِهما مفهومَين جوهريين يتَّسمان بالتغيُّر والسيرورة، من شأنها أن تُبدِّل في الأحكام تِبْعاً لتبدُّل الموضوعات، أي إحالتها إلى المُغايَرَة. إنّ ذلك يدفع الفقه باتِّجاه المُعاصَرة، وسيُشكِّل ذلك توفيراً للشرَّط الفقهِّي للتحديث، لكنه تحديث يُولَد من رَحِم انفتاح الفِقه على الواقع (الزمان والمكان)، وليس من تعديل القواعد الأصوليَّة المُتَّبعة.

إن إقامة التلازُم بين إصدار الأحكام الفقهيَّة وبين عُنصرَيْ الزمان والمكان، ستكون له نتيجتان حاسمتان: أولاَهما جعل الفقه مُتحرِّكاً بالضرورة، ومحكوماً بالتطوُّر المستَمِرِّ، تِبْعاً لتحوُّلات وتغيُّرات الزمان والمكان التي لا تقف عند حدود. وثانيتهما، الكشف بوضوح عن حاجة

(1) «الإمام الخميني»: من خطبة له بتاريخ 23/ 2/ 1989م، «الاستقامة والثابت في شخصية الإمام الخميني»، ص277.

المقلِّدين إلى المجتهد الحيِّ الذي يُحيط بظروف عصره وزمانه. «وعلى هذا، فإن فتوى مجتهد ما في زمن ومكان معينين، لا يُمكن أن تكون لها دائماً حجيَّتها على المُقلِّدين في عصور أُخرى»[1]. وهذه النتيجة، أي ضرورة أن يكون المجتهد مُحيطاً بظروف الزمان وأحوال العصر، ستُشكِّل إحدى أهمِّ المفاهيم التي أدخلها «الإمام الخميني» على الشروط التقليديّة المعروفة التي يجب توفُّرها في مرجع التقليد[2]. وذلك سيكون وثيقَ الصِّلة بالنظريَّة السياسيَّة عند «الإمام الخميني» لناحية إقامة الصِّلة الضروريّة بين الفقيه والمجال السياسي. ومن شأن ذلك أن يكون له آثاره أيضاً على تحديث البُنية العلميّة للحَوْزَة الدينيَّة، وإعادة تشكيل عقل الفقيه بطريقة مُستَحدَثة ومُغايِرة للحال التي كانت سائدة، والتي تقوم فيها التراتبيَّة العلميَّة على معايير فقهيَّة بَحْتَة.

وسيكون جديراً بالملاحظة، القول: إنَّ تأكيد «الإمام الخميني» على الفقه الجواهري، لم ينشأ من تسليم بالفقه السائد، انطلاقاً من أسبقيّته الزمنيّة، أو تعبيراً عن مَيْل مُحافظ للاستناد الى ما تَكرَّس كمُرتكزات أُصوليَّة مُهيمِنة، بل جاء على نحو الاقتناع والنظر والمُراكَمة المُتضمِّنة لحِسٍّ نقديٍّ، لا يبغي القطيعة بل التواصل والتجديد في الآن نفسه، ذلك أن «الخميني» كمحقِّق أُصولي، قد تميَّز بناؤه المنهجي الأصولي، وفقَ

(1) أُنظُر: مقدمة كتاب «الاجتهاد والتقليد» للإمام الخميني، ص(يو).

(2) يجب أن يكون المرجع للتقليد مجتهداً عادلاً وَرعاً في دين اللّه، بل غير مُكِبٍّ على الدنيا، ولا حريص عليها جاهاً ومالاً على الأحوط (المسألة 3)، يجب على العامي أن يقلّد الأعلم في مسالة وجوب تقليد الأعلم، فإن أفتى بجواز تقليد غير الأعلم، يتخيّر بين تقليده وغيره. ولا يجوز له تقليد غير الأعلم إذا افتى بعدم وجوب تقليده وتقليد غيره. ولا يجوز له تقليد غير الأعلم إذا أفتى بعدم وجوب تقليد الأعلم (المسألة 6).
«الإمام الخميني»: «زبدة الأحكام» (منظمة الإعلام الإسلامي ـ قسم العلاقات الدولية ـ طهران، 1404هـ، لا طبعة، ص3 ـ 4.

تحليل «آية الله اللنكراني»: «على ملاحظة المطالب من أصلها، والنظر في أساسها، وأنَّها هل أُسِّست على أساس صحيح قابل للقبول، أو أنّ أساسها مخدوش ومُورِد للنظر والبحث، فقد رأينا في مباحثه أنّه كثيراً ما يضع إصبعه على نكتة البحث، ويهتمَّ بالأساس الذي لعلَّه كان مسلّماً عندهم، ويناقش فيه، ولأجله تصير المسألة مُتطوِّرة مُتغيِّرة، ولا تصل النوبة إلى البحث عن الأغصان والفروع، ومن هذه الجهة كان بحثه، في أعلى درجة الفائدة، ومُوجباً لشحذ أذهان الفُضَلاء والطلبة، ولم تكن المطالب مقبولة عنده تَعبُّداً وتقليداً، بل كانت ملحوظة أُسُساً وأصولاً»[1]. إلى ذلك، فإنَّ له عِدَّة من الابتكارات الأُصُوليَّة المَحْضَة، التي تخرج معالجتها عن نطاق بحثنا، إلا أنَّها تُدرِجه في طبقة مُتقدِّمة من سلسلة الأصوليِّن الشيعة[2].

3 ـ المنهج العقلي:

لا يقتصر «الإمام الخميني» في تأسيسه لأفكاره على المعرفة الشرعيَّة، بمعناها النَّقلي، إنَّما يستعين بالمعرفة العقليَّة، التي لا يراها في موقع التناقض مع الدِّين. ولا يَخْفَى أنَّ العلاقة بين الوحي والعقل في إدارة المجتمع الإنساني وحياة الإنسان، كانت دائماً محلَّ جَدَلٍ في تاريخ الفكر، وأمراً خطيراً طالما شغل أذهان المُفكِّرين المُتدِّينين[3]. وهو يُعبِّر

(1) «آية اللَّه الشيخ محمد فاضل اللنكراني»: مقدمته لكتاب «مناهج الوصول إلى علم الأصول» للإمام الخميني، (تحقيق ونشر مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، 1415هـ، ط2، الجزء الأول، ص16).

(2) المصدر نفسه، ص16.

(3) «د. محمد خاتمي»: «الإمام الخميني رائد الإحياء الإسلامي المعاصر»، مجلة «التوحيد» الصادرة عن مؤسسة الفكر الإسلامي، قم، طهران، 1999م، للسنة 18، العدد 100، ص27.

عن رؤيته على النحو التالي: «لقد وضع الماديّون في فلسفتهم تجاه قضايا الكون، الحسَّ معياراً للمعرفة، فاعتبروا الشيء غَيرَ المَحسوس خارجاً عن دائرة العلم، واعتبروا الوجود قرين المادَّة المُلازمَ لها، فما لا مادّة له لا وجود له، وعليه اعتبروا ـ طبعاً ـ أن عالم الغيب، كوجود الله تبارك وتعالى، والوحي والنبوَّة والمَعَاد، ضَرْباً من الأساطير، في حين أنّ معيار المعرفة في الفلسفة الإلهيّة، يشتمل الحسَّ والعقل، فيدخل المعقول (المُدرَك بالعقل) دائرة العلم، حتى لو انعدم إدراكُه بالحسَّ، لذا، فإنَّ الوجود يشمل عالَمَيْ الغيب والشهادة، فبالإمكان أن يكون لما لا مادَّة له وجود، وكما أنّ الموجود المادي يستندُ إلى المُجرَّد، كذلك حال المعرفة الحِسِّية، فهي مُستنِدَة إلى المعرفة العقلية»[1]. وعند مراجعته لما وَرَدَ في كتب بعض الفلاسفة الغربيِّين، ومؤلَّفات «الفارابي» و«أبي علي بن سينا» في فلسفة المشَّائين، يستنتج «أن قانون العِلِّية والمعلوليَّة، الذي تستند إليه كلُّ معرفة هو معقول وليس مَحسُوساً، وليتَّضِح أيضاً أنَّ إدراك المعاني (المفاهيم) الكُلِّيّة والقوانين العامة هو عقلي وليس حِسِّياً، رغم أن جميع أشكال الاستدلال ـ حِسِّياً كان أم عقلياً ـ تعتمدُ عليها (عليه)»[2]. ولا يقتصر حضور العقل على المستوى الفلسفي المُجرَّد، بل سنجد له حُضوراً كمِعيار لإنتاج المواقف وأشكال التفكير في النُصُوص السياسيَّة، حيث يرى أنَّ «تطبيق القوانين طِبقاً لمِعيار القِسط والعدل والوقوف في وجه الحكومات الجائرة والظالمين، وبسط العدالة الفرديَّة والاجتماعيَّة، ومنع الفساد والفحشاء وأنواع الانحرافات، وإشاعة الحرِّية طِبقاً لمعيار القِسط والعَدل، والاستقلال والاكتفاء الذاتي، والوقوف في وجه الاستعمار والاستغلال

---

(1) «الإمام الخميني»: رسالته إلى «غورباتشيف»، «نداء للتوحيد» ص14.

(2) المصدر نفسه، ص15.

والاستعباد، وإقامة الحدود والقِصَاص والتعزيرات طِبقاً لميزان العدل، للحؤول دون فساد المجتمع وضياعه، أي سياسة المجتمع وقيادته وفقاً لموازين العقل والعدل والانِصاف»[1]. وفي حقيقة الأمر، أن الكتب الأصوليَّة الشيعيَّة اعتبرت أنَّ منابع الفِقه هي: القرآن والسُّنَّة والعقل والإجماع. مع أن الإجماع يَرتدُّ إلى السُنَّة، في حين يبقى العقل مُستقلاً، كما عبَّر بعض هؤلاء الأصوليِّين، أنَّ العقل والنقل هما مثل عينين للدين[2].

إنّ ما وَرَدَ في نصِّ «الإمام الخميني» حول معيار المعرفة في الفلسفة الإلهيّة، أنّه يشمل الحسَّ والعقل، وإدخال المعقول في دائرة العِلم، وحاجة المعرِفة الحسِّية إلى المعرفة العقليّة، واعتبار إدراك المعاني عقليّاً وليس حِسِّياً، يَستندُ إلى ما قرَّره الفلاسفة المسلمون تِبْعاً للفلاسفة اليونانيِّين من ناحية، وإلى مقرَّرات «صدر المتألهين الشيرازي» من ناحية أخرى. فالمفاهيم والمعاني والصُوَر الموجودة في ذِهن الإنسان، تَنقسمُ إلى قِسمَين: معانٍ جُزئيَّة ومعانٍ كُليَّة. والمعاني الكُليّة هي ما يُسمَّى بالمعقولات، وهي تَنقسِم بدورها الى معقولات أوليَّة ومعقولات ثانية. أمّا الجزئيّة، فهي تَنقسم إلى معانٍ محسوسة ومُتخيَّلة[3]. فالقدماء والمُتأخِّرون يقولون إنّ الإدراكات الإنسانية للخارج، لها ثلاث مراحل:

---

(1) «الإمام الخميني»: صحيفة «النور» مؤسسة تنظيم ونشر ذات الإمام الخميني، طهران، ج21، ص177، النص بالفارسية، مترجماً في مقالة «الدكتور محمد خاتمي» **«الإمام الخميني رائد الإحياء الإسلامي المعاصر»**، ص36).

(2) الشيخ عبد اللّه جواد آملي: جولة في مباني ولاية الفقيه، مجلة «قضايا إسلامية» معاصرة، قسم 1997، العدد الأول، ص28.

(3) «عبد الجبار الرفاعي»: **«مبادئ الفلسفة الإسلامية»**، (دار الهادي، بيروت، 2001، ط1، الجزء الثاني، ص7).

مرحلة الحسّ، ومرحلة الخيال، ومرحلة التعقُّل. مرحلة الحسِّ، وهي عبارة عن صُوَر الأشياء التي تنعكس في الذِهن، نتيجة الاتصال المباشر عبر حاسَّة من الحواسِّ. أمّا مرحلة الخيال، فهي تَلِي الإدراك الحِسِّي الذي يُخلِّف أثراً في الذِهن، وهي أقلُّ وضوحاً من الصورة الحسِّية، ولا تُزال بزوال الإتصال المباشر. فيما مرحلة التعقُّل، تقوم على إدراك الذهن عدة صُور جِزئيَّة، بحيث تسمح بِصياغة معنًى كُلِّي، يمكن انطباقه على أفراد كثيرين، ويُسمَّى ذلك بالتعقُّل أو التصوُّر الكُلِّي[1]. وقد ذهب «نصير الدين الطوسي» و«ابن سينا» إلى القول بأنَّ المُدَركات الكُلِّية هي ما يقوم به العقل من تجريد للصُوَر الحِسِّية، عبر إبعاد ما به الامتياز وإبقاء ما به الاشتراك. بينما قال «صدر المتألِّهين بأنّ الصُوَر الحسِّية تُحفَظ في القوّة الحاسّة، وتتطوَّر إلى الصورة الخياليَّة، التي تُحفَظ بدورها في القوَّة الخياليّة، والتي تتطوَّر بدورها إلى صورة عقليَّة كُليّة، هي مُحصِّلة اختراع واصطناع القوَّة العاقلة. فالصُّورة الحِسِّية والخياليَّة جزئيّة، بينما الصورة العقليّة هي صورة كُليّة. أما المعقولات الأوليَّة، فهي الماهيَّات، أي المعاني الكُليّة التي يتلقّاها الذهن مباشرة من الواقع، والمعقولات الثانية هي الصفات والأحوال[2].

إنَّ تأكيد «الخميني» على أنّ قانون العِليّة والمعلوليَّة تستند إليه كُلُّ معرفة عقليَّة أو حِسيَّة، وهذا يعني أنَّه ليس حِسِّياً، ويُشكِّل حجر الزاوية في المنهج التَعقُّلي، وهو يندرج في إطار ما يُسمَّى بالبديهيَّات الأُوليَّة أو الأصول والمبادئ العقليَّة أو الأحكام والتصديقات القَبْليَّة، كالقول بامتناع

---

(1) «محمد حسين الطباطبائي»: «أسس الفلسفة والمذهب الواقعي»: (تعليق مرتضى مطهري، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت 1988م، ط2، ج1، ص110 ـ 112).

(2) «عبد الجبار الرفاعي»: «مبادئ الفلسفة الإسلامية» ص9.

الصَّدفة، حين يعلم الذهن مباشرة، وانطلاقاً من هذا الأصل إنَّ أيَّ حادثة لا يمكن أن تقع دون عِلَّة. وكالقول بامتناع التناقض الذي يقوم على أصل السنخيّة بين العِلّة والمعلول[1].

بَيدَ أنّ الاستعانة بالدليل العقلي في أصول الفقه، قد جرى وِفقَ تعريف بأنّه: «كلُّ حُكْمٍ للعقل يُوجِب القطع بالحكم الشرعي. وبعبارة ثانية، هو كلُّ قضيَّة عقليَّة يتوصَّلَ بها إلى العِلم القَطْعِي بالحكم الشرعي»[2]. بحيث جرى تمييزه بين وِجهتين، أن يكون مجرَّد وظيفة للإدراك، وهذا ما قصد به في علم الأصول، أو أن يكون مجرَّداً أصلاً بذاته في مقابل الله، وهذا ما جرى رفضه. على أيِّ حال، فقد أُقرَّ للعقل قابلية إدراك الأحكام الشرعيَّة من غير طريق النقل. وكان ذلك مَحَلاً للرفض من قِبَل أخباريِّي الشيعة ومن قِبَل بعض المذاهب الأخرى[3].

(1) «محمد حسين الطباطبائي» «أُسُس الفلسفية والملهب الواقعي»، (الجزء الثاني، وَرَد في تعليقه المطهري على الكتاب، ص131).

(2) «الشيخ محمد رضا مظفر»: «أصول الفقه»، (دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1983م، ط4، المجلد الثاني، ص112.

(3) «العلامة محمد تقي الحكيم»: «الأصول العامة للفقه المقارن؟ مدخل إلى دراسته الفقه المقارن» (دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع. لا مكان نشر، 1988م، ط3، ص208، 281، 298).

ويقول: «الإمام الخميني» في مَعرض تأكيده على حِجِّية العقل في المباحث العقائدية: «إن دين اللّه لا يصاب بالعقول)، تشهد بأنّ المقصود من دين اللّه الأحكام التَعبُّدية للدين، وإلاّ فباب إثبات الصانع والتوحيد والتقديس، وإثبات المعاد والنبُوَّة، بل مُطَلق المعارف، حق طلقٍ للعقول، ومن مختصاتها، وإن ورد في كلام بعض المحدِّثين من ذوي المقام العالي أنَّ الاعتماد في إثبات التوحيد على الدليل النّقلي، فمن غرائب الأمور بل من المصيبات التي لا بدَّ من أنَ يُستعاذ باللّه منها. ولا يحتاج هذا الكلام إلى التهجين والتوهين وإلى اللّه المُشتكى».

أُنظُر: «الإمام الخميني»: الأداب المعنوية للصلاة» ص344 ـ 345.

4 ـ الخلاصة:

لقد أسهَبْنَا في الصفحات السابقة، في استعراض جوانب مختلفة، تُعبِّر عن المناهج المُتعدِّدة التي تَوسَّل بها «الإمام الخميني» بناء المعرفة الدينيَّة، وفهم الظواهر الواقعيَّة: المنهج العِرفاني الحَدْسِي الذَوْقي (الشُهودي)، والمنهج الفِقهي التقليدي، مع ملاحظة عُنْصَريْ الزمان والمكان في مطابقة الأحكام على الموضوعات، والمنهج العقلي (أو التَعقُّلي)، لا كعقل مَحض بل كعقلٍ كاشفٍ عن الأحكام الشرعيَّة. إنَّه عقلٌ ميتافيزقي وليس عقلاً وضعيّاً.

بالإضافة إلى ذلك، لقد أورد دارسو «الإمام الخميني»، مجموعة من الركائز القِيميَّة والعمليَّة التي تُشكِّل منهجاً تطبيقيّاً عنده. فقد جرت الإشارة إلى حاكِميَّة القانون الإلهي، ومبدأ التكليف الشرعي، والدور المركزي للشعب، ووحدة وتكامُل النظرة إلى الشريعة، ووحدة الدين والسياسة[1]، أو التأكيد على مفهومه في أنّ مصلحة المجتمع هي مِحوَر نشاط الحكومة الإسلاميّة، وأنّ تشخيص مصلحة المجتمع، وتعرُّف سبل التقدُّم والكمال، أو عوامل الركود والانحطاط، من مهمة العقل الإنساني»[2]. وكنَّا قد افتتحنا هذا الفصل بنصٍّ له، افترضنا أنه سيكون الأكثر مُلاءَمة للتعبير عن منهجه، فيما يُشكِّل تَواصُلاً مع التقليد الشيعي، وفيما يشكِّل تحديثاً واجتهاداً خاصّاً به. وسيكون بوسعنا كذلك، أن نستحضر مقولاتٍ ومفاهيمَ أخرى قد تطول، وقد يَتَعذَّر استحضارها على نحو يدَّعي الإحاطة الشاملة بها. بَيدَ أنّ ذلك كُلَّه سيرتدُّ من ناحية منهجيَّة

---

(1) «عبد اللَّه قصير»: «حركة التجدي والاستنهاض/ قراءة في الفكر السياسي للإمام الخميني»، (مركز الإمام الخميني الثقافي، بيروت 2000م، ط1، ص57، ص76).

(2) «د. محمد خاتمي»: «الإمام الخميني رائد الإحياء الإسلامي المعاصر» (مجلة «التوحدي»، 1998م، السنة 18، العدد 10، ص26.

إلى ما يُشكِّل مفهوم المفاهيم عنده، وعُمْدَة أفكاره، وأكثرها استحواذاً للسمُّو والمكانة: الولاية بما هي امتداد طُولي متواصل، ذو أثير مفهومي وقِيَمي، سُلطوي وتشريعي، من الله، إلى ذوي العِصمة إلى الفُقَهاء جامعي الشرائط. وفي ضَوئِها، ستغدو كلُّ المفاهيم والمقولات الأخرى من حيث اكتسابها المِيزة والخصوصيَّة على صِلة بها، وتكاد تكون تطبيقات وحواشي على هذه المقولة المركزيّة. وعلى نحو الاختبار: طرح «الإمام الخميني» مفهوماً أساسياً يَكمُن في الصِّلة المُتوجِّبة بين الرؤية الشرعيَّة والممارسة العمليَّة: «كُلُّنا مأمورون بأداء التكليف والواجب، ولسنا مأمورين بتحقيق النتائج»[1]. وقد استلهمت الحركات الإسلاميّة هذا المفهوم الذي تَحوَّل إلى ركيزة مُنتِجة للعمل الثوري الإسلامي، الذي يُعنى بأداء التكليف أكثر من اعتنائه بعَقْلَنة النتائج. في الواقع لا يُمكِن فهم هذه القاعدة إلاّ على ضَوْء قاعدة الولاية، التي تدفع الفعل بذاته إلى أن يكون واجباً شرعيّاً وتكليفاً دينيّاً، دون أن يرتبط ارتسام الشرعيَّة بالنتائج. إنَّ الولاية تُعيد تشكيل فضاء الفكر السياسي الشيعي على نحو مُختلِف، كما لو أنَّ الإمام المعصوم ليس في غَيْبته. إنَّ الغَيْبة هي احتجاب وليست انعداماً للفاعليَّة، ولهذا فالعلاقة معها ليست على أساس الانتظار السلبي. لقد جعل بعض التاريخ الشيعي من التواصل مع الإمام الغائب نبذاً للمجال السياسي، أمَّا مع ولاية الفقيه فالتَّواصُل مع الإمام الغائب شكَّل جذباً للمجال السياسي إلى دائرة الفقيه. إنّ ذلك فتح المجال السياسي على مصراعيه، إلاّ أنَّه نَزَع عنه في الآن ذاته استقلاله، وأخضَعه للحاكِميَّة المُطلقَة للدين. حاكِميَّة الدين

(1) «الإمام الخميني»: الكلمات القصار/مواعظ وحكم من كلام الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، الشؤون الدولية، طهران، لا تاريخ، لا طبعة، ص59)، وفي المصدر ذاته نصوص عديدة. تفيد المعنى نفسه «علينا أن لا نقلق من احتمال تعرضنا للهزيمة، بل علينا أن نقلق من احتمال أن لا نتمكن من العمل بتكليفنا».

تُساوي المُعادِل الشرعي والمعرِفي لولاية الفقيه العامَّة، وهي تسري إلى مختَلَف جوانب علاقة الدين بالواقع. مثال آخر، حول مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المُنكر، وهو مفهوم يشغل موقِعاً جوهريّاً في التعاليم الإسلاميَّة. إلاَّ أنَّ المِيزة التي أضفاها «الإمام الخميني» على الموقِف الفقهي من هذا المفهوم، تِبْعاً لإدراجه في منظومة تفكيره الولائي، جَعَلت منه وثيقَ الصِّلة بالتغيير السياسي، والدفاع عن مصالح المسلمين العامّة، ومُجابهة الأخطار والتَحدِّيات التي تستهدف شؤونهم العامة حتى لو استلزم ذلك حَرَجاً أو ضَرَراً شخصيّاً.

فَبِحسب قولِهِ: «لا يكون مُطلَق الضَّرر ولو النفسي أو الحرج مَوجِباً لرفع التكليف، فلو توقَّفت إقامة حُجَجَ الإسلام بما يرفع بها الضَّلالَة على بذل النفس أو النفوس، فالظاهر وُجوبُه فضلاً عن الوقوع في ضَرَر أو حرج دونها»[1].

في حين يعتبر أنَّ عدم حصول المَفْسَدة شرطٌ للقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المُنكر في المسائل الأخرى. وفي حال التَمعُّن بخصوصيّة المفهوم الخميني للأمر بالمعروف والنهي عن المُنكر، قد نقع على إجابة على السؤال ذي الأهميَّة الفائقة: لماذا لم تقمُ ثورة إسلاميَّة على يد أيِّ فقيه آخر سوى «الإمام الخميني»[2]؟ لقد كان «الإمام الخميني» يختلف عن سائر الفُقَهاء باعتقاده أنَّ إقامة الحكومة الإسلاميَّة معروف لا مفرّ من الأمر به، وكان الفارق الجوهري بينه وبين سائرهم، في أنّ هؤلاء، حتّى القائِلين منهم بضرورة إقامة الحكومة الإسلاميّة،

---

(1) «الإمام الخميني»: «تحرير الوسيلة»، (العبادات، دار المنتظر، بيروت 1985م، ط2، كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» الشرط الرابع، المسألة السادسة، ص434).

(2) «محسن كديفر»: «نظريات الحكم في الفقه السياسي الشيعي/ بحوث في ولاية الفقيه»، (دار الجديد، بيروت، ط1، 2000/ ، ص30).

كانوا يشترطون للتصدي لممارسة السلطة تهيؤ الظروف المناسبة لذلك. وعلى هذا الأساس، فإنهم كانوا يعتبرون التمهيد لمقدمات الحكومة بمثابة «شرط وجوب»، تماماً كما أن استطاعة أداء فريضة الحج هو ما يدخل الحج تحت حدِّ الوجوب، وأن بلوغ الثروة حدَّ النصاب هو ما يوجب فيها الزكاة. فيما تحصيل الاستطاعة أو النصاب غير واجب. هذا، بينما كان «الإمام الخميني» يعتبر حكمَ الشرط (الوجوب) من قَبِيل الوضوء للصلاة، أي أنّ تمهيد المقدِّمات وتَهيِئَة شروط الثورة من أجل إقامة الحكومة الإسلاميّة أمر واجب[1].

إنَّ ما سلف، يُظهِر كيف أنَّ مفهوم ولاية الفقيه، قد سَرَى بتأثيراته في المفاهيم الأخرى، فغيَّر من دلالاتها تِبعاً لمنطِق أطروحة الولاية.

إلاّ أنّ ذلك يُعيدنا إلى استنتاج تلك الصِّلة بين ولاية الفقيه العامَّة مع المناهج المُتعدِّدة التي اعتمدها «الإمام الخميني»، وعلينا أن نلاحظ قبيل ذلك، ما أفضت إليه معالجتُنا لتلك المناهج، حيث إنّ المنهج العِرفانيَّ قد جرى تَقييدُه من حيث هو باطنٌ، بضرورة الظاهر، ومن حيث هو طريقة بضرورة الشريعة. في حين أنّ المنهج الفقهيّ التقليديّ قد جَرَى تقييدُه بضرورة مراعاة عُنْصُرَيْ الزمان والمكان. أمّا المنهج العقليُّ، فقد استحوذ على حُجِّية العقل دون أن يغادر دائرة الشرع ومُوجِبات النصِّ. فهل في الأمر تنافُر من حيث المَآل، ومفارقات من حيث اتِّساق البُنية المنهجيَّة؟

في الواقع، إنَّ ما يُحسَب أنَّه تنافر وعدم انسجام، يرى فيه البعض تعدُّدية وشموليَّة، فقد لاحظ «علي حرب» أن «الإمام الخميني»، «على الرّغم من صرامته الدينيّة والفقهيّة، قد انفتح على الفلسفة والتصوُّف، وأثنى على أهلهما. فهو لم يكُن فقط قائد ثورة، ومُؤسِّس دولة،

(1) المصدر نفسه، ص31.

وصاحب رسالة فقهيّة، بل كان له أيضاً مَيلُه إلى الفلسفة ووجهه الصوفي العِرفاني. وهو يُقدِّم بذلك، شاهداً على أنّه لا ينبغي النظر إلى شخص من الأشخاص نظرة وحيدة الجانب»[1]. وبالإضافة إلى ذلك، ثمَّة ما يفوق التعدُّدية المنهجيَّة كقيمة بذاتها، إلى دلالاتها بوصفها منهجِيَّات مُقيَّدة، بما يضبُطها في نواحٍ، ويُطلِقها في نواحٍ أخرى. إنّ ذلك قد يكون مدعاة لتبيُّن تلك القابليّات التي ينطوي عليها نَسَق فكري، بحيث يتجاور فيه التقليدي، أُصولاً وثوابت، مع التحديثي، ضرورات وحيثيَّات زمانيَّة ومكانيَّة. وفي ذلك، ما يُشكِّل تعبيراً جليّاً عن معالجة مباشرة وربما غير مستهدفة، لتلك الثنائية التي تحكم الفكر الديني، على الدوام، في المُحافظة على أصوله وثوابته، ونزوعه لاستيعاب تعقيدات الواقع وإخضاعها لمنطقه، إلاّ أنَّ ما يبدو حاسماً مع «الخميني» أنَّ هذا يجب أن يخرج من ذاك، فلا يقطع معه ولا يَنقلِب عليه. إنّ ربط هذه الخُلاصات بالنصّ الذي استهلّينا به المعالجة، والذي تضمَّن تحديثاً لمواصفات المُجتهد، لناحية إضافة شرطَ الإحاطة بأحوال الزمان، يجعل منه نموذجاً تطبيقيّاً مُعبِّراً، عمّا نسعى إلى البرهنة عليه.

على أيِّ حال، إنَّ التعدُّدية المنهجيَّة، لا تُعفينا من الإجابة على السؤال «الفوكوي»! (نسبة إلى «ميشال فوكو»)، الصعب الذي يتطلّع بِدَأْبٍ، إلى البحث عمَّا يجمع تعبيرات شتَّى، ووجهات متباعدة في نسق واحد، إنّ الولاية بمعناها الكُلّي هي ما يقوم مقام نظام الخطاب في البُنية الفِكريَّة «للإمام الخميني». إنّها ليست مفهوماً كباقي المفاهيم، بل هي أقربُ إلى الأثير المفهومي الذي ينتشرُ في أنحاء الفكر، ويضخُّ أوردِته وأجزاءَه بالخصوصيَّة والمعنى. وهي بَدَت في علاقة مُماثِلة، مع ما

(1) «علي حرب»: «نقد الحقيقة»، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 1995، ط2، ص86).

تضمَّنه المنهج العِرفاني عنده. (الإنسان الكامل في وظيفته لتكميل العباد وتعمير البلاد)، في حين أنّ دراسة الكيفيّة التي بنى فيها «الإمام الخميني» أطروحته، كما وَرَدَت في كتاب «الحكومة الإسلاميّة»، و«كتاب البيع»، ستتأسَّس على منهجين في الاستدلالات، فِقهي - رِوائي، وعقلي - واقعي.

ثانياً: ولاية الفقيه العامَّة... نظريَّة المشروعيَّة الدينيَّة

1 ـ في فلسفة الولاية وماهِيتها:

الولاية في الأصل للّه، وفقَ المفهوم القُرآني، إذ تنصُّ الآية التاسعة من سورة الشورى على الآتي: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَۖ فَٱللَّهُ هُوَ ٱلۡوَلِيُّ﴾[1]، فهي تدلُّ على أنّ ولاية الرسول والمعصومين والأولياء ليست مُساوية لولاية اللّه، «ما دامت الولاية مُنحصِرة به، فليست ولاية الله واسطة في ثُبوت الولاية لغيرِ الله، بمعنى أن يكون أولياء اللّه أولياءَ في الحقيقة. ولكن ثانياً وبالتَّبع، كلاًّ، بل ولاية أولئك بالعَرَض لا بالتبع. وفي ضَوء ذلك يتبيَّن أنَّ ولاية اللَّه واسطة في عروض الولاية لأولئك. لا إنّها واسطة في الثبوت»[2].

إذن، إنّ ولاية غير اللّه عارضة ممنوحة وغير ذاتيَّة. فاللَّه هو أوَّلاً وبالأصالة الوليُّ والمولى، إذ لا يُعقَل أن يكون هناك أكثر من ولاية حقيقيَّة، فمن شأن ذلك في حال افتراضه أن يحمل على المساواة باللّه. وفي مفهوم عُبوديَّة الإنسان للّه، يكمُن البُعد العلائقي لمعنى الولاية، إذ ثمَّة طرفان وليٌّ فاعل سيِّد قادر ومطلق، ومولى عبد وناقص ومحتاج

(1) القرآن الكريم: سورة الشورى، الآية: 9.

(2) «آية اللَّه عبد اللَّه جواد آملي»: جولة في مباني ولاية الفقيه، (مجلة «قضايا إسلامية معاصرة»، قم، 1997م، العدد الأول، ص16.

ومحدود القدرة. فالعلاقة هذه بين السيِّد والعبد تستدعي، لُزوماً، أن يرجع العبد للسيِّد في ما يحتاج إليه. ومُقتضى هذه الرؤية أن يتمثَّل الكمال الإنساني في تحقيق معنى العُبوديّة[1]، وما قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾[2]. و﴿ٱلنَّبِىُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾[3]، وكذلك، ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾[4]. ففي ذلك ولاية على نحو التفويض والمنح، فهذه الولاية «علامة على ولاية الذات الإلهيّة المُقدّسة، وأولياء اللّه آياتُ الولاية الإلهية، يشيرون إلى الأوصاف الإلهية»[5].

ويكشف كلام الرسول في غدير خُم: «من كنتُ مولاه فهذا عليٌّ مولاه»[6]، انتقال الولاية وتسلسُلها وِفق المعنى المُشار إليه. وهي في جوهرها ولاية الدين؛ أيْ حاكميَّة قِيمَهِ ومبادئه المُطلقَة والشاملة على الإنسان والمجتمع[7].

(1) في القرآن الكريم، ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾، سورة الإسراء، الآية: 23.

(2) القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية: 55.

(3) القرآن الكريم: سورة الأحزاب، الآية: 6.

(4) القرآن الكريم: سورة الأحزاب، الآية: 36.

(5) «عبد اللّه جواد الآملي»: «جولة في مباني ولاية الفقيه». ص17.

(6) «العلامة محمد باقر المجلسي»: «بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار»، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1983، ط3، ج21، ص387.

(7) يقول «الإمام الخميني»: «إن الإسلامي يربي الإنسان من جميع النواحي المُتعلِّقة به، سواء من الناحية المادية أم المعنوية... الإسلام يهتم ببناء الإسلام منذ ما قبل الزواج بين المرأة والرجل... هكذا يرعى الإسلام الإنسان مثلما يرى الفلاَّح الأشجار ويريد أن يجني منها المحاصيل... وهو ينظِّم العلائق بين البلدان والدول، والوشائج التي تربط الشعوب ببعضها البعض... ولديه لكل هذه الأمور برامج وخطط وواجبات وتكاليف أوضحها الشرع المطهر... إنّ النظام الحقوقي في الإسلام نظام متطوِّر، ومتكامل وشامل»، أُنظُر: «حديث الشمس» (منظمة الإعلام الإسلامي، طهران 1992م، ط1، ص12.

«الإمام الخميني»: الحكومة الإسلامية، مصدر سابق، ص89.

والولاية في الفكر الاعتقادي الشيعي ولايتان: ولاية تكوينيَّة، وولاية تشريعيَّة. أمَّا التكوينيَّة، فيشرحها «الإمام الخميني» بصفتها «مقامات معنويّة مُستقلّة عن وظيفة الحكومة، وهي مقام الخلافة الكُليّة الإلهيَّة التي وَرَدَ ذكرها على لسان الأَئمَّة (ع) أحياناً، والتي تكون بموجبها جميع ذَرَّات الوجود خاضعة أمام وليِّ الأمر. فوجود مقامات كهذه للأَئمَّة (ع)، من أصول مذهبنا، وذلك بغِضِّ النظر عن موضوع الحكومة»[1]. وهذه الولاية من قَبِيل الولاية التي مَنَحها الله للأنبياء والرسل في إحداث الكرامات والمُعجزات، على اختلاف المراتب والمقامات. وقد يتدنَّى معنى الولاية التكوينيَّة على النحو الذي يتَجلّى في ولاية الإنسان على أعضاء جسده. أمَّا الولاية التشريعيَّة، فهي على قِسمَين: حقُّ التشريع الذي مُنِح للأنبياء والأَئمَّة المعصومين من قبل الله، والذي يعني القدرة على بيان الحُكم الشرعي الواقعي الذي يُريده الله، كعِلم رباني من خلال الوحي أو الإلهام، وحقِّ الأمر والنهي كولاية تشريعيَّة، يُرادُ بها أنَّ للوليِّ أن يأمرَ وينهى، وعلى الآخرين أن يُطيعوه ويَمتثلوا أوامره، ويجتنبوا نواهيه[2]. وتندرج ولاية الفقيه العامّة في إطار الولاية التشريعيَّة في قسمها الثاني الذي يَتعلَّق بحقِّ الأمر والنهي. ولهذا، فـ«الإمام الخميني» يَحصُر ولاية الفقيه في الوظيفة، ويَنهى عن مُماثَلتها بالرُّتبة والمقام اللّذين كانا للمعصومين. فالوظيفة هي «الحكومة وإدارة البلاد وتنفيذ أحكام الشرع المقدَّس»[3]. وبالتالي، فهي لا تندرج في إطار الولاية التكوينيّة، أيّ الولاية التشريعيَّة بقسمها الأول، الذي

(1) «الإمام الخميني»: «الحكومة الإسلامية»، ص89.

(2) «مالك وهبي العاملي»، «الفقيه والسلطة والأمّة/ بحوث في صلاته الفقيه والأمّة»، (الدار الإسلامية، لبنان، 2000/ ، ط1، ص23 ـ 24).

(3) «الإمام الخميني»: «الحكومة الإسلامية»، ص86.

يتعلَّق بالعلم الرباني. وهو يرى أنَّ «ولاية الفقيه من الأمور الاعتباريَّة العُقَلائية، وليس لها واقع سوى الجعل[1]»، أي أنَّها أمر اعتباري في مقابل الأمر التكويني، وهي مسألة عُقَلائية وجَعليَّة؛ أي أنّها موضوعة نسبة إلى واضعها، وَهُم عُقلاء الناس لأجْلِ إدارة أمور حياتهم. وعلى الرّغم من أنّ الاعتبار العُقَلائي من حيثُ الوضع يُقابل الإعتبار الشرعي الذي يكون الواضع فيه الشارع المقدَّس، إلاّ أنّهما قد يندمجان ويتوافران في موضوع واحد. وتُظهر الاستدلالات اللاَّحقة عند «الإمام الخميني» أنَّ ولاية الفقيه مسألة عُقَلائيَّة وشرعيَّة في آن.

وبناءً على ما تقدَّم، يُمكن القول: إنَّ الولاية التكوينيَّة ترتدُّ إلى العلَّة والمعلول، فكلُّ علَّة هي وليٌّ للمعلول، وكلُّ معلول مُولًّى لولاية العِلَّة، ولا يمكن التَخلُّف بينهما؛ إذ إنَّ العلاقة بينهما محكومة بالتلازم. أمّا الولاية التشريعيّة، فهي ولاية التشريع والقانون، فلا يكون الشخص وليّاً على الآخر إلا بمُقتَضى القانون. والتكليف هو حكم خاضع للإطاعة والعصيان تماماً، ومردُّ ذلك إلى حرِّية الإنسان وإلى قُدرته على الاختيار[2].

إنَّ الموقفَ الفقهيَّ التقليديَّ لدى الشيعة، باستناده إلى مقولة أنَّ مقتضى الأصل الأوَلّي، عدم ثبوت الولاية بعد اللّه تعالى، لأحد على أحد، لا على ماله ولا على منافع بدنه، لتساويهم في العُبوديَّة، فرض لمن تَثْبُتُ له الولاية (بمعناها المتعدِّد)، كالأب والجدِّ لناحيته، والحاكم الشرعي، أن يقتصر في ولايته على المورد المُتيقِّن، حيث إنّ الأولياء، فقهيّاً، كثيرون كالفُقهاء العُدُول والآباء والأجداد والأوصياء والأزواج

---

(1) المصدر نفسه، «الحكومة الإسلامية»، ص87.

(2) «عبد اللّه جواد آملي»: «جولة في مباني ولاية الفقيه»، ص21.

والموالي والوُكَلاء. لكنّ ولاية هؤلاء مقصورة على موارد مخصوصة، وِفْقاً للروايات المنقولة عن النبيِّ والأئمَّة[1].

أمَّا في ما يتعلَّق بولاية الفقيه، فقد أجمع الفُقهاء على القول بولايته، في مجالَي القضاء والإفتاء، ولم يشذَّ عن هذا القول، إلاّ الأخباريون[2]، الذين نزعوا عن الفقيه صلاحيَّة الإفتاء، إلاّ أنّ الافتراق في الرأي الاجتهادي بين الفقهاء، تُركِّز على صلاحيَّات الفقيه في دائرة ثالثة، تتعلَّق بالحُكم والوظائف السياسيَّة. وفي هذا يقول «المدني التبريزي»:

«وإنَّما الخلاف والإشكالُ بينهم (أي الفُقَهاء)، في ثُبوت الولاية المُطْلَقة للفقيه العادِل في عصر الغَيْبة، بحيث أن تكون له ولاية التصُّرف في النفوس والأموال، كثبوتها فيهما للنبيِّ والأئمّة»[3].

فمِن المعروف أنَّ النبيَّ الأكرم تَولّى ثلاث مهامٍّ هي: تبيين الأحكام والقضاء والولاية، وهذه المهامُّ، انتقلت بعده إلى الأئمَّة المعصومين[4]. في إزاء ذلك، اختلف الرأي الفقهيُّ في مرحلة الغَيْبة الكُبرى؛ حيث «انقسم الفُقَهاء في تحديد صلاحيَّات الوليِّ والحاكم الإسلامي، إلى قِسمَين، فمنهم من ذهب إلى حَصْرِها، في الموارد التي وَرَدَ فيها دليلٌ شرعيٌّ صريح، وهي كالتالي:

1 ـ الولاية على أموال الأيتام والسُّفهاء ومن في حكمهم.

---

(1) «آية اللّه يوسف المدني التبريزي»: «الإرشاد إلى ولاية الفقيه»، المطبعة العلمية، قم، 1406هـ، لا طبعة، ص12.

(2) في تعريف الأخباري، أُنظُر الصفحة من الفصل الثاني.

(3) «يوسف المدني التبريزي»: «الإرشاد إلى ولاية الفقيه»، ص4.

(4) «السيد عباس الصالحي»: «المرجعية والقيادة/ الإفتاء في شؤون الولاية»، (كتاب من إعداد مجموعة من المؤلفين بعنوان: «آراء في المرجعيّة للشيعيّة»، دار الروضة، بيروت، 1994، ط1، ص339.

2 ـ الولاية على أموال الغائبين (الأشخاص الذين لا يدَ لهم على أموالهم لِعدم حضورهم).

3 ـ الولاية في بعض الأمور المُتعلِّقة بالزواج (كتزويج السُّفهاء).

4 ـ الولاية على أموال الإمام (ع)، كَنِصف الخُمس، والأموال المجهولة المالِك، والإرث الذي لا وَارِث له.

ومنهم من اعتمد على الأدلَّة العامَّة، في تعميم ولاية الفقيه، فجعل للوليِّ الفقيه، كلَّ ما للرسول (ص) والإمام المعصوم، إلاَّ ما وَرَدَ في دليل خاص، يستثني الفقيه منه، كإعلان الجهاد الإبتدائي الذي يَتعلَّق بالمعصوم وحده»[1].

في إزاء هذا التصنيف الثنائي. يندرج «الإمام الخميني» في الاتِّجاه الثاني، كأبرز القائلين بالولاية العامّة للفقيه في التاريخ الشيعي. وبالرَّغم من وجود فقهاء آخرين، ذهبوا مَذهَبَه، في القرون الماضية وفي الزمن المعاصر، إلاّ أنَّ هذه الأطروحة تَطوّرت على يَدِيه تطوُّراً كبيراً، وتَبَلْوَرَت كنظريَّة فقهيّة وسياسيّة، شديدة القوَّة والوضوح. إنّ ما أحدثتهُ هذه النظريّة، لاسيَّما مع تحوُّلها إلى تجربة تطبيقيّة، وتمثُّلها في بُنية دولة ناجزة، كان نوعيّاً وكبيراً، خاصة لناحية فتح المجال السياسي لاختبار معاصر للفقه السياسي الشيعي، الذي كان يُعاني من إقصاءٍ تاريخيٍ مستديم. بيدَ أنَّ الركيزة النظريّة في بناء هذه الأطروحة، كان مُذهلاً في بساطته ومباشَرَتِهِ. إذ يُمكِن ردُّ كلِّ الاستدلالات العقليّة والنَّقْليَّة إلى مقولة رئيسة، مفادُها، أنَّ الفقيه الجامع للشرائط هو نائب الإمام الغائب. فمن الطبيعيِّ، حينئذٍ، أن تنتقل صلاحيات الإمام في غَيبته إلى نائبه. ويُمكننا تقديم خُلاصة الرؤية التي توصَّل إليها «الإمام الخميني» على النحو التالي: «إنَّ للفقيه العادل جميع ما للرَّسول والأئمَّة (عليهم

(1) «أبو القاسم يعقوبي»: «صلاحيات الولي الفقيه»، ص362 ـ 363.

السلام)، مما يَرجِع إلى الحكومة والسياسة، ولا يُعقَل الفرق؛ لأنَّ الوالي ـ أيَّ شخص كان ـ هو مُجرِي أحكام الشريعة، والمُقيمُ للحدود الإلهيَّة، والآخذُ للخراج وسائر الماليات، والمُتصرِّف فيها، بما هو صلاح المسلمين، فالنبيُّ (صلَّى اللَّه عليه وآله)، يضرب الزاني مائة جلدة، والإمام (عليه السلام) كذلك، والفقيه كذلك. ويأخذون الصَدَقات بمِنوالٍ واحد، ومع اقتضاء المصالح يأمرون الناس بالأوامر التي للِوَالي، ويجب إطاعتهم[1]». بَيدَ أنَّ هذا الانتقال للصلاحيَّات من المعصوم إلى الفقيه ليس مُطلَقاً وشاملاً؛ حيث يشير «الإمام الخميني» إلى أنَّ ذلك يختصُّ بشؤون السَلْطَنَة والولاية: «ثمَّ إنَّ المُتحصّل من جميع ما ذكرناه، أن للفقيه جميعَ ما للإمام (عليه السلام)، إلاّ إذا قام الدليل على أنَّ الثابت له (عليه السلام)، ليس من جهة ولايته وسَلطَنَته، بل لجهات شخصيَّة، تشريفاً له، أو دلَّ الدليل على أنَّ الشيءَ الفلانيَّ، وإن كان من شؤون الحكومة والسلطنة، لكن يختصُّ بالإمام(ع). ولا يتعدَّى منه، كما اشتهر ذلك في الجهاد غير الدِفاعي، وإن كان فيه بحث وتأمل»[2]. والمقصود بالجهاد غيرِ الدِفاعي، الجهادُ الابتدائيُّ، وهو جهاد الدعوة الذي يقوم على إعلان الحرب على مُجتَمعات وأمم غير كتابيَّة، بهدف أَسْلَمَتَها. عليّ أي حال، إنَّ ما تقدَّم، يسمح بالإستنتاج أنَّ سلطة الوليِّ الفقيه، هي سلطة تَفويضيَّة من الله بِصِفته صاحبَ الولاية الحقيقيَّة، وليست سلطة تعاقُديَّة أو طبيعيَّة. ومن ناحية الوظائف السياسيَّة للسلطة، تكاد لا تختلف عن صلاحيَّات المعصوم إلا في استثناءات نادرة. وعلى الرَّغم من تسويغها العقليّ، إلاَّ أنَّها أطروحة عقائديّة بالدرجة الأولى، لا يتوفّر أنبثاقها وتطبيقها إلاَّ في إطار فكريٍّ واجتماعيٍّ شيعيّ، نظراً لتلازمها مع مفهوم الإمامة، الذي يُشكِّل الأصل النظريَّ والشرعيَّ للأطروحة.

(1) «الإمام الخميني»: «كتاب البيع»، ص467.

(2) «الإمام الخميني»، المصدر نفسه، ص496 ـ 497.

2 ـ بناءُ النظريَّة/ الاستدلالات العقليَّة والواقعيَّة والشرعيَّة

رغم افتراض «الإمام الخميني» بداهة أُطروحة الولاية العامَّة للفقيه، فقد ذهب في عمليّة بناء مفهومي شامل، عقليّاً وشرعيّاً وواقعيّاً، فَتدرَّجت معالجته من المستويات الاستدلاليّة النظريّة، والفقهيَّة ـ الروائيَّة، إلى السياسيَّة. فلم يقتصر على الإطار التأصيليِّ المشدود إلى الأصول الفقهيَّة والعقائديَّة، بل أضاف إليه الإطار الراهن، بما ينطوي عليه من مُحفِّزات أخلاقيّة وعمليّة. سنجد ذلك، على نحوٍ مُتداخل في عدد لا يُحصى من الخُطب والرسائل، وفي كتبٍ ثلاثة، أنتجها في مراحل مُتفرّقة ومُتباعدة. الأول، هو كتاب «كشف الأسرار»[1]، الذي أنجزه في العام 1944م، حيث نجد فيه تنظيراً مبكراً ومقتضباً لولاية الفقيه، والثاني هو كتاب «الحكومة الإسلامية»[2]، الذي ألقي كمحاضرات في العام 1969م؛ وخصص بأكمله لمعالجة أطروحة الولاية العامة للفقيه، وهو بمثابة البيان التأسيسيِّ الذي يتضمَّن المُرتكزات الأساسيَّة للفِكر السياسي لـ«لإمام الخميني». أمَّا الكتاب الثالث، فهو «كتاب البيع»[3]، وهو كتاب فقهيٌّ مُعمَّق في أحكام التجارة والبيع، إلاّ

(1) «كشف الأسرار»، كتاب سياسي، عقائدي واجتماعي، كتبه في عام 1944م، (1364هـ)، يتضمَّن رداً على طروحات وشبهات حول الدين والعلماء وردت في كتاب «أسرار هزار رساله» (أسرار ألف سنة) وقد دافع «الإمام الخميني» في كتابه هذا عن التشيُّع، وطرح فكرة الحكومة الإسلاميَّة وولاية الفقيه.

(2) كتاب «الحكومة الإسلامية»، هو مجموعة من المحاضرات التي ألقاها «الإمام الخميني»، في الفترة الممتدَّة ما بين 13 ذي القعدة إلى 2 ذي الحجة سنة 1389هـ، (1969م)، في النجف الأشرف. وقد وزعت هذه المحاضرات في تلك الأيام بأنحاء مختلفة، كمجموعة كاملة أو كدروس منفصلة، وفي خريف 1970م، طبعت من قبل أنصار الإمام الخميني في بيروت بعد مراجعتها من قبله وإعدادها للطبع.

(3) «كتاب البيع» يتألف من خمسة مجلدات، وهو أثر فقهي استدلالي، في الأبواب المختلفة، المتعلِّقة بالبيع والتجارة، كتبه في الفترة ما بين عامي، 1380 و1396هـ (1961 ـ 1976م)، في النجف الأشرف؛ حيث صدرت طبعته الأولى.

أنَّه تضمَّن فصلاً متيناً ومُوسَّعاً، حول الأدلّة العقليّة والنقليّة لولاية الفقيه العامَّة.

يَنطلق «الإمام الخميني» في طَرحِه لمفهوم ولاية الفقيه، كما أَسلَفنا، من الإمامة نفسها؛ حيث يرى، وِفقاً للرؤية الشيعيَّة، أنَّ تعيين الرسول لخليفة له أمرٌ ضروريٌ ولازم. ولم يَكُن ذلك في سبيل بيان الأحكام فقط، حيث إنَّ الرسول كان قد أنجز ذلك. فاللُّزوم العقليُّ لتعيين الخليفة يَرتبط بالحكومة، والحاجة لتنفيذ القوانين. فالإسلام قام بِوَضع القوانين وعَيَّن سلطة تنفيذيَّة لها، والرسول نفسه، لم يقتصر دورُه على تِبيَان القانون، بل كان يقوم بتنفيذه أيضاً، «من هنا يجب إقامة الحكومة والسلطة التنفيذيَّة والإداريَّة. إنَّ الاعتقاد بضرورة تأسيس الحكومة، وإقامة السلطة التنفيذيّة والإداريَّة جزءٌ من الولاية، كما أنّ النضال والسعيَ لأجلها، من الاعتقاد بالولاية أيضاً»[1]. يتَّضح من النصِّ السالف، أنَّ ثمَّة مُماثَلة في الوظيفة السياسيَّة بين الرسول والوليِّ الفقيه. ولا تقتصر الولايةَ على تمثُّلها في حكومة قائمة، إنَّما تتعدَّاها إلى ما يسبقها من سعيٍ لإقامتها. فالولاية كَينونة شرعيَّة، تجدُ مُبتغاها في إقامة سلطة إسلاميَّة، إلا أنَّ وجودَها لا ينتفي في المرحلة التي تَسبِق إقامة هذه السلطة. إنّ تشكيلَ الرسول لحكومة وتعيينه خليفةً من بعدِهِ، دليلان على لُزوم إقامة الحكومة، التي لا تنحصر بزمانه، إنَّما تستمرُّ بعدَه أيضاً، «لأنَّ أحكام الإسلام ليست محدودة بزمانٍ ومكانٍ خاصَّين، بل هي باقيةٌ وواجبةُ التنفيذ إلى الأبد. والقول بأنَّ قوانين الإسلام قابلة للتعطيل، أو أنَّها مُنحصرة بزمانٍ أو مكانٍ محدَّدين، خلاف الضروريَّات العقائديَّة في الإسلام. إذَنْ، لا مفرَّ من تشكيل الحكومة، وتنظيم جميع الأمور التي

(1) «الإمام الخميني»: «الحكومة الإسلامية»، ص55 ـ 56.

تحصل في البلاد، منعاً للفوضى والتَفسُّخ. وعليه، فما كان ضرورياً في زمان الرسول(ص)، وأمير المؤمنين(ع) بِحُكم العقل والشرع، من إقامة الحكومة والسلطة التنفيذيَّة والإداريَّة فهو ضروريٌّ بعدهم، وفي زماننا أيضاً»[1]. وعلى ضوء ذلك، يرفض «الإمام الخميني» الطرحَ الشيعيَّ التقليديَّ، الذي كان يَشرُط إقامة الحكومة وامتلاكها الشرعيَّة، بحضور الإمام الغائب، الإمام الثاني عشر لدى الشيعة، فيتساءل: «هل يجب أن تبقى الأحكام الإسلاميَّة طِيلة فترة ما بعد الغَيْبة الصُغرى (سنة 260 هـ) إلى اليوم، حيث مضى أكثر من ألف عام، ومن المُمكن أن تمرَّ مائة ألف عام أخرى دون أن تقتضي المصلحةُ ظهورَ صاحب الأمر ـ فهل يجب أن تبقى مطروحةً وبلا تطبيق، وليعمل كل امرئٍ ما يشاء؟ ولتعمَّ الفوضى؟»[2]. إن «الإمام الخميني»، يرى أنَّ ذلك هو أسوأ من الاعتقاد بنسخ الإسلام، والقول بإلغائه، وما هو حال واجبِ الدِّفاع عن ثُغور المسلمين، وأراضي الوطن الإسلامي، وأخذ الضرائب من الجِزْيَة والخراج والخُمس والزَّكاة، وقانون العقوبات الإسلامي، والديَّات والقِصاص؟.

إنَّ ما سَبَق، يندرج في إطار التنظير لحاكِميَّة الإسلام الشامِلة، في الزمن التأسيسيِّ للرسالة، وفي الأزمان اللاَّحقة. إلاَّ أنَّ التسويغ النظريَّ لولاية الفقيه لا يقتصر على ذلك، بل يضيف «الإمام الخميني» له، ضرورات واقعية وسياسيَّة راهنة، بهدف تصويب انحراف المسار التاريخيِّ الراهن.

لذا، يُمسي استمرار الحاكميَّة الإسلاميَّة، وتصويب واقع الإسلام

(1) المصدر نفسه، ص62 ـ 63.
(2) المصدر نفسه، ص63.

المُعاصِر، ركيزتين جوهريَّتين في الفكرِ السياسي «للإمام الخميني»، إذ يقول: «لا سبيل ـ لتحقيق وحدة، أُمَّتنا الإسلاميّة، ولإخراج وطننا الإسلامي، وتحريره من سيطرة المستعمرين ونفوذهم، ومن الدولة العميلة ـ سوى بتأسيس دولة، إذ لِكَي نُحقِّق الوحدة والحرِّية للشعوب الإسلاميَّة، يجب إسقاط الحكومات الظالمة والعميلة، ومن ثَمَّ إقامة الحكومة الإسلاميَّة العادلة، التي تكون في خدمة الناس. فتأسيس الحكومة هو لأجل حِفْظ نظام ووحدة المسلمين، كما تقول «الزهراء» (ع)، في خُطبتها، من أنّ الإمامة، هي لأجل حفظ النظام، وتبديل افتراق المسلمين إلى اتحاد»[1]. ويقول كذلك «إنَّ الشَّرع والعقل يَحكُمان بأن لا نسمح باستمرار وَضع الحكومات، بهذه الصورة غيرِ الإسلاميَّة أو المُعادية للإسلام»[2]. إنَ الوظيفة السياسيّة لولاية الفقيه، مَحمولةٌ دائماً، على الخطاب العقائديٍّ للإمامة، وبذلك تكتسبُ ولاية الفقيه، صِفَتها كنظريَّة دينيّة ـ سياسيَّة، تكمُن مرجعيَّتها العقائديَّة في مفهوم الإمامة الشيعيَّة، ومرجعيَّتُها العمليَّة في ضرورة تحكيم الإسلام، وتصويب الاختلال في واقع المسلمين التاريخيّ والمعاصر. إنَّ ما وَرَد، يسوقه «الإمام الخميني» بوصفه مقدِّمات لنظريِّة ولاية الفقيه، وهو يختزلُ الاستدلالات التي يستعرضُها لاحقاً بَيدَ أَنَّ أهميَّته في واقع الأمر، تكمُن في أنّه يحدِّد مداخل تسويغ النظريّة، العقليّة، والواقعيَّة، والشرعيَّة.

أ ـ الأدلَّة العقليَّة والواقعيَّة:

إضافة إلى مجموعة الحيثيَّات التي انطوت عليها المقدِّمات التي تدلُّ على ولاية الفقيه، ثمَّة أدلَّة عقليَّة استدلاليّة وواقعيّة أخرى، تَرِدُ في ثنايا مُعالجات «الإمام الخميني»، وفق التالي:

---

(1) المصدر نفسه، ص74.

(2) المصدر نفسه، ص72.

ـ دليل ماهيَّة القوانين الإسلاميَّة:

إن ماهيّة القوانين الإسلاميَّة وكيفيَّتها، تُفيد أنَّها شُرِّعت لأجل تكوين دولة، ولأجل الإدارة السياسيَّة والاقتصاديَّة والثقافيَّة للمجتمع، إذ إنّها تبني نظاماً اجتماعيّاً شاملاً، ويتوفَّر في هذا النظام الحقوقي كلُّ ما يحتاجه البشر من الأمور الخاصة إلى المقرَّرات المُتعلِّقة بالحرب والصلح والتعامل مع سائر الشعوب، ومن القوانين الجزائيَّة إلى قوانين التجارة والصناعة والزراعة. ويتضح بهذا إلى أيِّ حدٍّ يهتمُّ الإسلام بالحكومة والعلاقات السياسيَّة والاقتصاديّة للمجتمع. وبالتدقيق في ماهيَّة وكيفيَّة أحكام الشرع، نجدُ أنّ تنفيذها والعمل بها مستلزمٌ لتشكيل الحكومة، وأنَّه لا يُمكن العمل لوظيفة تطبيق الأحكام الإلهيَّة دون تأسيس سلطة عظيمة وواسعة للتنفيذ والإدارة. وهذا ما ينطبق على الأحكام الماليّة، كالضَّرائب التي فرضها الإسلام كالخُمس والجِزَية المحمولة على أهل الذِمَّة، والخراج، وكذلك في ما يتعلَّق بأحكام الدفاع الوطني التي تتعلَّق بحفظ النظام الإسلامي والدفاع عن جميع أراضي الأمّة واستقلالها، فهي تدلُّ على لزوم تشكيل الحكومة الإسلاميَّة، هذا فَضلاً عن أحكام الحُقوق والأحكام الجزائيَّة، من قبيل أحكام الدِيات أو الحدود والقِصاص، والتي لا يُمكن إنجازُها إلاّ من قِبَل السلطة الحكوميَّة[1].

ـ دليل الحِكمة الإلهيَّة:

ما يَرِدُ في هذا الاستدلال، قريبٌ من البرهنة على الحِكمة الإلهيَّة، التي تَرِدُ في المباحث الكلاميَّة والعقائديَّة الإسلاميَّة. وهذا ما سوَّغ لنا تَسمِيَته بدليل الحكمة الإلهيَّة، الذي يعالجه «الإمام الخميني» في كتابه

---

(1) «الإمام الخميني»: «الحكومة الإسلامية»، ص68 ـ 72.

«كشف الأسرار» على صيغة أسئلة يُوجِّهها للعقل: هل أنَّ اللَّه الذي خَلَق العالم بهذا النظام والترتيب البديعَين، على أساس الحكمة والصلاح، يُمكن أن يترُكَ الناس بلا تكليف، وأن لا يُشكِّل بين الناس حكومة عادلة؟ يجيب «الإمام الخميني» على ذلك بأنّه لا ريب في خروج ذلك عن حكم العقل، ولا يجوز أن يُنسَب إلى اللَّه الذي بُنِيَتْ أعماله على أساس العقل المُحكَم، إذَنْ، لا بدَّ من أن يكون تأسيس الحكومة وتشريع الأحكام في عُهدته تعالى، ولا بدَّ من أن تكون قوانينه عادلة تحفظ النظام والحقوق، وبالتأكيد، ليس من منافع شخصيَّة وآراء خاصة، وعوامل أخرى في التشريعات الإلهيّة؛ لأنَّ اللّه منزَّهٌ عن ذلك كُلِّه[1].

ويرى أنَّ العقل الذي وَهَبنا اللَّه إيَّاه، يحكُم بأنَّ تأسيس الحكومة الإسلاميَّة مُلزمٌ للناس، واتِّباعها كذلك؛ لأنّ اللَّه يملُك كلَّ ما يملُك الناس، وهو «إذا تصرَّف فيهم، يكون مُتصرِّفاً في مُلكِه، وهذا المَالِك تكون ولايته وتصرُّفاته نافذةً على جميع البشر، وصحيحة بحكم العقل، وإن أعطى اللَّه الحكومة لأحدٍ، وأَمَر بلزوم إطاعته، بواسطة كلام الأنبياء، فعلى البشر أن يُطيعوه، وأيُّ حُكم غير حُكم اللّه، أو غير حكم من عيّنه اللّه، لا يجوز للبشر أن يقبلوه»[2].

ـ الدليل الواقعي:

ويقومُ هذا الدليل على مُعطَيَات الواقع وضروراته في ضوء أحكام الشريعة وقِيَمِها، ويُدرِجه «الإمام الخميني» في إطار عناوين عديدة، من قبيل ضرورة الثورة السياسيَّة، وضرورة الوحدة الإسلاميّة، وضرورة إنقاذ الشعب المظلوم والمحروم: وتقوم هذه الضرورات على أساس مُحاربة

(1) «الإمام الخميني»: «كشف الأسرار»، (دار ومكتبة الرسول الأكرم، بيروت، 1992م، ط1، ص178).

(2) المصدر نفسه، ص177.

الطاغوت، لأنَّ كلَّ نظام سياسيٍّ غير إسلاميّ هو نظامٌ يحمل الشِرْك، وإنَّ تحقيق الوحدة الإسلاميَّة، وتحرير الوطن الإسلامي من نفوذ المُستعمِرين، وتحقيق الحرِّية، لا يكون إلاَّ عبر تأسيس الحكومة، بهدف حفظ نظام ووحدة المسلمين[1]، «ولئلاً يلزم الهرج والمرج، مع أنَّ حفظ النظام من الواجبات الأكيدة، واختلال أمور المسلمين من الأمور المبغوضة، ولا يقوم ذا ولا يُسدُّ إلاَّ بوالٍ وحكومة»[2].

يتَّضح من الاستدلالات السابقة، أنَّها استدلالات من قلب المنظومة العقائديَّة الإسلاميَّة، وفي ضوء التزاماتها التطبيقيّة والقِيَمِيّة، أي أنَّها ليست استدلالات مُحايدة في عِلم السياسة أو في القانون الدستوري، بل إنّها تندرج في إطار فلسفة سياسيَّة دينيَّة، وهذا ما يُفسِّر الطبيعة الإقناعيَّة والأخلاقيَّة للخطاب الخُميني، حيث المُخاطَب دائماً، همُ المسلمون، أو الأُمَّة، أو العُلَماء من أصحاب الآراء الأخرى، دون أن يكترث هذا الخطاب بمحاولة إقناع من هُم خارج هذه الدائرة؛ لأنَّ ذلك سيغدو غيرَ ذي موضوع، ما دامت النظريَّة السياسيَّة ليست نظريّة مُحايدِة أو مُجرَّدة.

ب ـ الأدلَّة الشرعيَّة:

يُولي «الإمام الخميني» الأدلَّة الشرعيَّة أهميَّة جوهريَّة، في تأسيس مشروعيَّة الولاية العامَّة للفقيه، وبحكم فَقَاهته، فإنَّ هذه الأدلّة تُشكِّل قوام بناء هذه النظريَّة؛ إذ إنَّها بالمقارنة مع غيرها من الأدلَّة، فإنَّ لها دوراً حاسماً في شَرْعَنَة النظريَّة وتأصيلها، علماً بأنَّ الذين يختلفون مع «الإمام الخميني»، يعتبرون أن استدلالاته عقليَّة أكثر مما هي فقهيَّة. كما أنَّ بعض دارسي فكره، يرون: «أنَّ التأمل الدقيق في المُنطَلَقات الأوَّليَّة التي يعتمدها في التأسيس لولاية الفقيه، وحدودها ووظائفها، تفصح لنا عن

---

(1) «الإمام الخميني»: «الحكومة الإسلامية»، ص72 ـ 75.

(2) «الإمام الخميني»: «كتاب البيع»، ص461.

أنّ الإمام، يُؤسِّس لهذه القضيَّة، تأسيساً عقائدياً عقليّاً، أكثر مما يُؤسِّس لها تأسيساً فقهيّاً. وربما كان اهتمام الإمام بالتأسيس الفقهي، لنظرية ولاية الفقيّه واعتبارها مسألة فقهية من قبله، كان مراعاة للجهات الفقهية، التي تنطوي عليها المسألة في بعض أبعادها، أو كان مراعاة للعُرف السائد عند الفقهاء، في اعتبارها مسألة فقهيَّة، وإدراجها ضمن المسائل الفرعية الفقهية»[1]. وقد يُضاف إلى ذلك، سبب آخر، يكمُن في استنباط «الإمام الخميني»، لأبعاد ودلالات تتعلّق بتثبيت الولاية السياسية للفقيه، من روايات ونصوص، هي نفسها، التي درج فُقهاء آخرون على حصر دلالاتها في مجالَي الإفتاء والقضاء. على أيِّ حال، إنَّ «الإمام الخميني» يستند في أدلَّته الشرعيَّة، إلى معالجة النُصوص الروائيَّة، ضمن المُتاحات الفقِهيَّة على مستوى الاستنباط والاستدلال، والتي تعتمد على إثبات أو نَفْي الحكم الشرعي، انطلاقاً من استدعاء أحد الأدلَّة الأربعة (الكتاب، السُنَّة، الإجماع، والعقل)[2].

ونَظَراً للخُصوصيَّة التي تتَّسم بها المُعالجة الرِوائيَّة لـ«لإمام الخميني»، والتي قام على أساسها افتراق اتجاهه الفقهي عن الاتجاهات الأخرى، فثمَّة ما يستدعي استحضار مجموعة من النُصوص والروايات التي يُورِدها، ويُعالجها معالجةً عميقةً وشاملة، مُناقِشاً دلالاتَها وسِيَاقاتها وأسانيدها وعباراتها، والتي نوجز بعض نماذجها على النحو التالي:

ـ دليل قُرآني:

وَرَدَ في القرآن الكريم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا

(1) «كامل الهاشمي»: «إشراقات الفلسفة السياسية في فكر الإمام الخميني»، (كتاب قضايا إسلامية معاصرة، قم، 1997م، لا طبعة، ص101).

(2) المصدر نفسه، ص100 ـ 101.

بَصِيرًا ﴿58﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٞ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[1]. في تفسيره لهذا النص القراني، يستند «الإمام الخميني» إلى ما وَرَد في «مجمع البيان»[2] و«أصول الكافي»[3]، حيث يرى أن البعض يعتبر «أن الأمانات هنا مطلقة. فهي تشمل الأمانات المتعلّقة بالخَلْق (مال الناس)، أو المُتعلِّقة بالخالق (الأحكام الشرعيّة). والمقصود من رد الأمانات الإلهيَّة، هو إجراء الأحكام الإلهيَّة كما هي. بينما يعتقد البعض الآخر، أنَّ المُراد من الأمانة هي الإمامة. وقد وَرَدَ في الرواية أيضاً، أن المقصود بالآية هم نحن (أي الأئمة) (ع)، أي أنَّ الله تعالى أمَرَ وُلاة الأمر، الرسول الأكرم (ص)، والأئمة (ع)، بردّ الولاية والإمامة إلى أهلها. وذلك بأن يُرجع الرسول الأكرم (ص) الولاية إلى أمير المُؤمنين (ع)، والأمير (ع) يُرجعها إلى الوليِّ بعده، وهكذا»[4]، فالآية بحسب «الإمام الخميني»، تدلُّ على ولاية الرسول والأئمَّة، وعلى ولاية الفُقهاء من بعدهم.

ـ روايات ذاتُ دلالة:

ـ ما وَرَدَ عن الرسول أنّه قال: «اللَّهم ارحَم خُلفائي (ثلاثاً)، قِيل يا رسول الله ومن خُلفاؤُك؟ قال: الذين يأتون بعدي، يروون حديثي وسنتي، فيعلمونها الناس من بعدي».

ـ ما وَرَدَ عن «الإمام موسى بن جعفر»: «إنَّ المؤمنين الفُقهاء حُصون الإسلام كحُصن المدينة لها».

(1) القرآن الكريم، سورة النساء، الآيتان: 58 ـ 59.
(2) «مجمع البيان»: كتاب تفسير لـ «الطبرسي».
(3) المقصود: «الأصول من كتاب الكافي» لـ «الكليني».
(4) «الإمام الخميني»: «الحكومة الإسلامية»، ص131.

ـ ما يُنقَل عن الرسول، أنّ «الفُقهاء أُمناء الرُسُل ما لم يدخلوا في الدنيا».

ـ الرواية التي تُعرَف «بصحيحة القدَّاح»، عن «أبي عبد الله»، والتي جاء فيها: «إن العلماء ورثة الأنبياء».

فـ«الإمام الخميني»، يُعالج هذه الروايات، معالجةً مُستفيضة، حيث يخلُص إلى أنَّ دلالاتِ الروايات المذكورة، تُفيد أنَّ من يَروون سُنَّة الرسول، ويُشكِّلون حُصوناً للإسلام، أو أمناء للرُسُل وورثة للأنبياء، هم الفُقهاء. فحُصون الإسلام تعني حمايته والمُحافظة عليه. وأُمناء الرُسُل، تعني تكليفاً بوظيفة الأنبياء، ووراثة الأنبياء تُفيدُ انتقال الولاية إليهم[1].

3 ـ التوقيع الشريف[2]، الذي يعود «للإمام المهدي»، والذي وَرَدَ في كتاب: «إكمال الدين وإتمام النِعمة»! «للشيخ الصدوق»، والذي جاء رداً على سؤال وجَّهه إليه «إسحق بن يعقوب الكليني»: «أمَّا ما سألت عنه، أرشدك الله وثبَّتك. (إلى أن قال): أمَّا الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حُجَّتي عليكم، وأنا حُجَّة اللَّه»[3].

في الواقع، يُشكِّل هذا الحديث، عُمدة أدلَّة «الإمام الخميني» الرِوائيَّة، حيث يرى أنَّ الحوادث الواقعة، هي الحوادث الاجتماعيَّة المستجِدَّة، والمشاكل التي تُواجِه المسلمين. أمَّا حجَّة اللَّه، «فهو الشخص الذي نصبه الله لتنفيذ أمور معيَّنة. وجميع أعماله وتصرُّفاته

---

(1) المصدر نفسه، الصفحات 100، 103، 106، 112، و«كتاب البيع»، ص482 ـ 483.

(2) «التوقيع» أو «التوقيعات»، الاسم الذي اشتهر في كتب التاريخ والحديث، والرسائل الأئمة المعصومين (ع)، وخصوصاً تلك الصادرة عن «الإمام المهدي» (ع)، والتي أبلغها إلى أحد نوابه الأربعة في مرحلة الغيبة الصغرى.

(3) «الشيخ الصدوق» «إكمال الدين وإتمام النعمة» (الجزء الثاني، باب التوقيعات، الحديث 4، ص484).

وأقواله حُجَّة على المسلمين. إنَّ حجَّة اللَّه تعني أنَّه كما كان الرسول(ص) حجَّة ومَرجِعاً لجميع الناس. حيث عيَّنه الله تعالى، ليرجعوا إليه في جميع الأعمال. فالفُقهاء أيضاً مسؤولون عن الأمور، ومراجع عامَّة لجماهير الناس»[1]. ويُوضح كذلك، أنَّ المعصوم كحجّة لله تعني أنّه ليس مُبيّناً للأحكام فقط، بل هو وآباؤه حُجَجَ الله على عباده، أي أنَّه يحتجُّ بوجودهم وأعمالهم وسيرتهم وأقوالهم في جميع الشؤون، ومنها العدل في شؤون الحكومة[2].

4 ـ رواية «عمر بن حنظلة»[3]، التي اشتهرت بـ«مقبولة عمر بن حنظلة»، وَوَرَدت في «أصول الكافي» «ووسائل الشيعة»، حيث يقول إنّه سأل «أبا عبد الله» (ع)، عن رجلين من أصحابنا، بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة، أيحلُّ ذلك؟، قال: من تحاكم إليهم في حقٍّ أو باطل، فإنَّما تحاكم إلى الطاغوت. قلتُ، فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم، ممَّن قد رَوَى حديثنا، ونَظَر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا. فليرضوا به حكماً. فإني قد جعلته عليكم حاكماً».

لا تقُلُّ هذه الرواية أهميّة عن سابقتها، في البُنيَة الاستدلاليَّة الروائيَّة «للإمام الخميني»، فيرى فيها، نَهْياً عن الرجوع إلى دوائر الحكومات غير الشرعيَّة، سواء منها التنفيذيَّة أو القضائيَّة. فالإمام المعصوم عندما يقول: «فإنيِّ قد جعلته عليكم حاكماً»! فإنّ ذلك يعني أنها نصبٌ للفقيه

---

(1) «الإمام الخميني»: «الحكومة الإسلامية»، ص116 ـ 118.

(2) «الإمام الخميني»: «كتاب البيع»، ص474.

(3) هو أبو صخر بن حنظلة العجلي الكوفي، أحد للرواة المشهورين، وقد روى عنه كبار الأصحاب، وعدّه «الشيخ الطوسي» و«البرقي»، من أصحاب الإمامين «للباقر» و«الصادق» (ع).

في الحكم والإمارة والقضاء بين المسلمين، ولا يحقّ للمسلمين أن يرجعوا إلى غيره. فأمر الإمام هذا عامٌ وكليٌّ. وإنما قال «حاكماً»؛ لكيلا يتوهّم البعض أن الأمر مختصٌّ بالمسائل القضائيَّة، ولا يشمل سائر أمور الحكم والدولة[1].

3 ـ وظائف السلطة عند «الإمام الخميني»

يعود «الإمام الخميني» في تحديد وظائف السلطة الشرعيّة، إلى نصٍّ[2] «للإمام علي الرضا»، ينقل عن «الفضل بن شاذان»، وينطوي على قيمة كبيرة في الفقه السياسي الشيعي، حيث يرى فيه أنّ ضرورة السلطة تعود إلى أمور الدِّين والدنيا على حدٍّ سواء. ففيه تأكيد على

(1) «الإمام الخميني»: «الحكومة الإسلامية»، ص126 ـ 129.

(2) مما ورد في النص: «فإن قائل: ولمَ جعل أولي الأمر، وأمر بطاعتهم؟. قيل: لعلل كثيرة. منها: أن الخَلْق لما وقفوا على حدٍّ محدود، وأُمروا أن لا يتعدوا تلك الحدود ـ لما فيه مفادهم ـ لم يكن يثبت ذلك، ولا يقوم، إلاّ بأن يجعل عليهم فيها أميناً، يأخذهم بالوقف عند ما أبيح لهم. ويمنعهم من التعدي على ما خطر عليهم، لأنه لو لم يكن ذلك، لكان أحد لا يترك لذَّته ومنفعته لفساد غيره. فجعل عليهم قيّماً يمنعهم من الفساد. ويقيم فيهم الحدود والأحكام. ومنها: إننا لا نجد فرقة من الفرق، ولا ملّة من المِلل، بقوا وعاشوا إلاّ بقيّم ورئيس، لما لا بدَّ لهم من أمر الدين والدنيا. فلم يُجز، في حكمه الحكيم، أن يترك الخلق مما يعلم أنه لا بدّ لهم منه. ولا قوام لهم إلا به. فيقاتلون به عدّوهم ويتبّقعون به فيئهم، ويقيمون به جمعهم وجماعتهم. ويمنع ظالمهم من مظلومهم. ومنها: إنه لو لم يجعل لهم إماماً، قيّما أميناً حافظاً مستودعات، لدَرَسَت الملة، وذهب الدين، وغيِّرت السُنُ والأحكام. ولزاد فيه المبتدعون، ونقص منه الملحدود، وشبَّهوا ذلك على المسلمين، إذ قد وجدنا الخلق منقوصين محتاجين غير كاملين، مع اختلافهم واختلاف أهوائهم، وتشتُت حالاتهم. فلو لم يجعل قيّماً حافظاً، لما جاء به الرسول الأول، لفسدوا على نحو ما بيَّناه، وغيّرت الشرائع والسنن والأحكام والإيمان، ولكن في ذلك فساد الخلق أجمعين».

«الشيخ الصدوق»: «علل الشرائع» (دار إحياء التراث العربي، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها في النجف، 1966م، ط2، ج1، باب 182، ص253).

«وجود علل وأسباب وجِهات، ليست ظرفيَّة، ولا محدودة بزمان، حيث إن تعدِّي الناس على حدود الإسلام، وتجاوُزهم لحقوق الآخرين، وغَصْبَهم لها، لأجل تأمين اللَّذة والمَنفعة الشخصيَّة، تقتضي وجود وليِّ الأمر؛ أي الحاكم القَيِّم على النظام والقانون الإسلامي، حاكم يمنع الظُلم. والتجاوز والتعدِّي على حقوق الآخرين، ويكون أميناً وحارساً لخَلْق اللّه، وهادياً إلى التعاليم والعقائد والأحكام والنُظُم الإسلاميَّة، ويقف أمام البِدَع التي يضعُها الأعداء والمُلحِدون في الدين، وفي القوانين والنُظُم»[1]. وكنَّا قد أوَرْدَنا في محلٍّ سابق، استشهاد «الإمام الخميني» بخُطبة «السيدة الزهراء»، التي تحدِّد للإمامة وظيفة حِفظ نظامِ ووحدة المسلمين[2]. إن المُماثَلة في الوظيفة بين الإمامة وولاية الفقيه، هي ما يُسوِّغ العودة للنصوص التي تُحدِّد للإمامة دورها ووظيفتها، وهي تتحدّد وفق قراءة «الإمام الخميني» في اتِّجاه كُليٍّ وشامل ما يجمع بين الأدوار العقائديَّة والاجتماعيَّة والسياسيّة. لذا، إنَّ وظيفة وليِّ الأمر، الحاكم الشرعي، هي وظيفة شموليَّة ومُطلَقة، ليست تدبيرية فقط، كي نقول إنها سياسيَّة، وليست محصورة في الجانب العقائديِّ والفتوائيِّ كي نقول إنّها دينيَّة. إنّها مُطلقَة وغير مقيَّدة، إلاّ لجهة علاقتها بالتشريع الإلهي، فهي بهذا المعنى حكومة القانون الإلهي، كما يُكرِّر «الإمام الخميني» دوماً: «فحكومة الإسلام حكومة القانون، والحاكم هو الله وحده. وهو المُشرِّع وحده لا سواه، وحكُم اللّه نافذ على جميع الناس، وهو ساري المفعول في الدولة نفسها إلى الأبد»[3].

بَيدَ أنَّ ما يُكمِل مضمون الوظيفة الكُليّة لوليِّ الأمر، كلامٌ آخر

---

(1) «الإمام الخميني»: «الحكومة الإسلامية» ص76 ـ 77.

(2) المصدر نفسه، ص74.

(3) «الإمام الخميني» «حديث الشمس»، ص46.

لـ«الإمام الخميني»، يتضمّن تحديداً إضافيّاً، إذ يقول: «إن الأئمَّة والفقهاء العدول مَكلَّفون بالاستفادة من النظام والتشكيلات الحكوميَّة، من أجل تنفيذ الأحكام الإلهيّة، وإقامة النظام الإسلامي العادل، والقيام بخدمة الناس»[1].

إنّ تطبيق الشريعة والعدل وخدمة الناس، تُشكِّل مجتمعةً المضمون الوظائفيَّ لولاية الفقيه. وثمَّة إضافة، يَجدُر بنا التقاطها، قبل أن نُقدِّم مُحصَّلة شاملة لما وَرَدَ من توصيفات متعدِّدة للمهامِّ المُفترضة للوليِّ الفقيه، تلك التي تتعلَّق بخدمة الناس. إنَّ في ذلك إجابة أَوّليَّة على إحدى إشكاليّات علاقة الدين بالسلطة، وهي إشكاليّة موقع الشعب في البناء الوظائفي للسلطة، وهي لا تقلُّ أهميّة عن إشكاليَّة موقع الشعب في بناء نصاب السلطة وتشكيل مشروعيَّتها. إنَّ ما سيبدو شديدَ الدلالة، هو الإعلاء الخمينيّ «لخدمة الناس» كوظيفة للسُّلطة، ووضعها إلى جانب تطبيق الشريعة والقيام بالعدل. ويُعدُّ ذلك، مَدخلاً من مداخل التجديد في الفكر السياسي عند «الإمام الخميني»، حيث الشعب يُصبح جزءاً جوهريَّاً، من مُعادلة الدِّين ـ السُّلطة، وموضوعاً رئيساً لممارسة السُّلطة، إلى جانب الموضوع الآخر الذي هو تنفيذ الأحكام.

إنّ إعادة استحضار التوصيفات المُتعدِّدة لوظيفة السُّلطة، إلى جانب بعضها البعض، ستُفضي إلى تأكيد ما أَسْلَفناه، فالسُّلطة هي سلطة دينيَّة ـ اجتماعيّة ـ سياسيّة. إنّ نظام المسلمين ووحدتهم، ومنع تعدِّي الناس على بعضهم البعض، وصَوْن الدين من الانحراف، وهداية الناس، وحماية كيانهم من الأعداء، وتقسيم الفَيْء، وتطبيق الأحكام، وإقامة العدل، وخدمة الناس، كُلّها وظائف جامعة ومُتداخلة، تكاد لا تنبذُ

(1) «الإمام الخميني»: «الحكومة الإسلامية»، ص90 ـ 91.

خارجها أيّة وظيفة معروفة. بَيدَ أنَّ ذلك، لا بدّ من أن يدفع إلى تَمظهُر السُّلطة بدولة دعوة وانتظام وحماية، وهذه صيغة تختلف عن دولة الرفاه المُعاصِرة التي تمِّثل الشكل السياسي الأكثر تعبيراً عن التجربة الغربيَّة.

إنَّ استخلاص القِيم التي تُشكِّل البناء الوظائفي للسُّلطة، تجعل من مصلحة الإسلام ومصلحة المسلمين، هدفين رئيسَين للدولة. وهما يعبِّران عن ماهيّتها، كمنظومة إعتقاديَّة ومنظومة جماعيَّة، وهما أقرب إلى المعايير الكُلِّية، التي لا نلمح للفردانيَّة (المُواطَنَة مثلاً)، كمعيار مُعبِّر عن الخصوصيّة الشخصيّة، محلاًّ في نَسَقها. لذلك، فالعقيدة والأمّة، هما أكثر تعبيراً عن جوهر الدولة وتركيبتها، ما قد تُمثِّله أيّة تعبيرات أخرى، بل ربما يصحُّ توليفهما على نحوٍ مُتراتب وليس مُندمِجاً، بحيث تشغل العقيدة الرُتبة الأعلى وتليها الأُمّة بعد ذلك.

تَطرحُ وظيفة الوليِّ الفقيه، في إطار حكومة القانون الإلهي، إشكاليَّة عميقة، تُمثِّل محلاًّ لتقاطُع موضوعات عِدّة، تتَّصل بالعلاقة بين القانون الإلهيِّ الثابت من ناحية، والواقع المُتغيِّر من ناحية أخرى، وموقع الوليِّ الفقيه بينهما. فإذا كانت الأحكام الإلهيَّة صارمة ومحدَّدة، فهل يعني ذلك أنَّ مهمة الوليِّ الفقيه، هي تنفيذ هذه الأحكام فقط؟ أي الاقتصار على إنزال هذه الأحكام من مستواها التشريعي النظريِّ إلى مستوى تطبيقي. من خلال مُواءمة الأحكام على الموضوعات، ما يعني أنَّ مهمَّة الفقيه الحاكم، هي مُهمَّة آليَّة، يتحدَّد مداها في معرفة الأحكام وتشخيص الموضوعات وإقامة الصلة بينهما.

وبالفعل، فإنَّ هذه الإشكاليَّة لم تقتصر على بُعدِها النظري، إنما خَرَجَت في مرحلة لاحقة، إلى الإطار الدستوري ـ الفقهي. إذ بَرَزت في صيغة نقاش عميق حول صلاحيَّات الحكومة، ودور مجلس الأمناء في الرقابة على إسلاميَّة القوانين، في مرحلة ما بعد تأسيس الجمهوريّة

الإسلاميَّة في إيران، ليأخذ النقاش، من ثَمَّ، منحىً مُختلفاً يتعلَّق بإطلاق صلاحيات الوليِّ الفقيه نفسه[1].

العودة إلى نصوص «الإمام الخميني»، تُظهر بإصرار ضرورة الانصياع للأحكام الإلهيَّة، واستحالة الخروج عنها ولو قَيدَ أُنملة. بَيدَ أنَّه في مرحلة لاحقة، يقوم بإيضاح الضرورات التي تسمح للوليِّ الفقيه بذلك، الأمر الذي يعطي للقراءة، إمكانات الإحاطة الكاملة، بما يُشكِّل قوام الممارسة السياسيَّة للفقيه الحاكم.

يقول «الإمام الخميني»: «إن الحكومة الإسلاميّة، ليست كأيٍّ نوع من أنماط الحكومات الموجودة، فهي مثلاً، ليست استبداديَّة؛ بحيث يكون رئيس الدولة مستبِدّاً ومتفرِّداً برأيه، ليجعل أرواح الشعب وأمواله أُلعوبة يتصرَّف فيها بحسب هواه. فالحكومة لا هي استبداديَّة ولا مُطلَقة. وإنّما هي مشروطة (دستورية)، وبالطبع ليست مشروطة، بالمعنى المُتعارَف له في هذه الأيام، حيث يكون وضع القوانين تابعاً لآراء الأشخاص والأكثريّة، وإنما هي مشروطة من ناحية أنّ الحكام يكونون مُقيّدين في التنفيذ والإدارة، بمجموعة من الشروط التي حدَّدها القرآن الكريم، والسُنّة الشريفة للرسول الأكرم (ص). ومجموعة الشروط، هي نفس تلك الأحكام والقوانين الإسلاميّة، التي يجب أن تُراعَى وتُنفَّذ، ومن هنا فالحكومة الإسلاميّة، هي حكومة القانون الإلهي على الناس»[2].

---

(1) حصل ذلك في كانون ثاني من العام 1988م، عندما شهدت السلطة في إيران نقاشاً دستورياً حول توازن السلطات فيما بينها. تدخل إثرها «الإمام الخميني»، برسالة علنيّة، شديدة الأهميّة في مضمونها، أكدَّ فيها على أن للفقيه صلاحيات غير محدودة، أُنظُر: «المعادلة الدستورية» لـ «شبلي الملاط». في كتابه: «تجديد الفقه الإسلامي/ محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم». دار النهار، بيروت، 1998م، ط1، ص120 ـ 129.

(2) «الإمام الخميني»: «الحكومة الإسلامية»، ص78 ـ 79.

وفي مكان آخر، يتوسّع «الإمام الخميني» في شرح خصوصيَّة الجمهوريّة الإسلاميَّة، وحاكميَّة القوانين الإلهيَّة فيها، إلاّ أنّه يقدِّم معياراً إضافيّاً محدَّداً لوظيفة الحاكم، «الإسلام أسَّس حكومة، لا على نهج الاستبداد، المحكَّم فيه رأي الفرد، وميوله النفسانية على المجتمع، ولا على نهج المشروطة (الدستورية)، أو الجمهوريَّة المؤسَّسة على القوانين البشريَّة، التي تفرض تحكيم آراء جماعة من البشر على المجتمع. بل حكومة تُستَوحَى وتُستَمدُّ في جميع مجالاتها من القانون الإلهيّ. وليس لأحد من الوُلاة الاستبداد برأيه. بل جميع ما يجري في الحكومة، وشؤونها ولوازمها، لا بدَّ وأن يكون على طبق القانون الإلهي، حتَّى الإطاعة لوُلاة الأمر. نعم للوالي أن يعمل في الموضوعات، على طبق الصلاح للمسلمين، أو لأهل حَوْزَته، وليس ذلك استبداداً بالرأي، بل هو على طبق الصلاح، فرأيه تبعٌ للصلاح كعمله»[1].

لقد أضاف «الإمام الخميني» لحاكميَّة القانون الإلهي، على وظيفة الحاكم، قاعدة الصلاح، في مواجهة الحوادث والموضوعات، وهي ليست وليدة الهوى الشخصي للفقيه، بل لا بدّ لها من أن تَنْحَكِم لصلاح المسلمين، فمطابقة الصلاح في العمل والرأي، هي المجال الذي تتأسس عليه الممارسة السياسيّة للوليّ، إلى جانب المجال الشرعي وهو القانون الإسلامي. وفي الواقع، تُشكّل قاعدة الصلاح مجالاً واسعاً لصلاحيات مُطلَقة، يمكن ان نتبيَّن مداها من خلال نصٍّ شديد الأهميَّة والخصوصية، يقول فيه: «لو كانت صلاحيَّات الحكومة محصورة في إطار الأحكام الفرعيَّة الإلهيَّة، لوجب أن تُلغى أطروحة الحكومة الإلهيَّة والولاية المُطلَقة المُفوَّضة إلى نبيِّ الإسلام (ص) وإن تصبح دون معنى. إنَّ الحكومة شعبة من ولاية رسول الله(ص) المُطلَقة، وواحدة من

(1) «الإمام الخميني»: «كتاب البيع»، ص461.

الأحكام الأَوّليّة للإسلام، ومُقدَّمة على جميع الأحكام الفرعيَّة حتى الصلاة والصوم والحج، وإنَّ باستطاعة الحاكم أن يُزيل أيَّ مسجد أو بيت يقعُ في طريق الناس، ويُعطي قيمة ذلك البيت لصاحبه، ويستطيع الحاكم أن يُعطِّل المساجد عند الضرورة، وأن يخرِّب المسجد الذي يصبح كمسجد ضِرار، ولا يستطيع أن يعالجه بدون التخريب، وتستطيع الحكومة أن تلغي من طرف واحد الاتفاقيّات الشرعيَّة التي تعقدها مع الشعب، إذا رأتها مُخالفةً لمصالح البلد والإسلام، وتستطيع أن تقف أمام أيِّ أمرٍ عباديٍّ أو غير عباديٍّ إذا كان مُضرّاً بمصالح الإسلام.

إنَّ الحكومة تستطيع أن تمنع مُؤقَّتاً، وفي ظروف التناقض مع مصالح البلد الإسلامي، إذا رأت ذلك، أن تمنع من الحجِّ الذي يُعتبر من الفرائض المهمة الإلهيّة»[1].

إذن، نحن أمام مفهوم للحكومة ـ السُّلطة، يَرقَى إلى رتبة المقدَّس، ويستقرُّ كحُكم أوّليٍّ يتقدَّم على الأحكام الفرعيّة، ما يجعله من مُرتكزات الإسلام ومبادئه الأساسيَّة.

وهو أصلٌ من حيث هو امتداد للإمامة، وفرع ممتدٌّ في الزمان من ولاية الرسول. إن ذلك تعالٍ بالسلطة، رغم طابعها الأداتي، «إنّ تولِّي أمر الحكومة، في حدِّ ذاته ليس مرتبة ومقاماً، وإنما مجرّد وسيلة للقيام بوظيفة الأحكام، وإقامة نظام الإسلام العادل»[2]. فحكومة الوليِّ الفقيه التي تمتلك مشروعيَّتها الدينيّة من الإمامة، من حيث تَماثُل الدور والوظيفة، أظهَرَت من خلال ما سَلَف من نصوص، أنَّها قادرة على إنتاج

---

(1) «الإمام الخميني»: رسالته إلى رئيس الجمهورية الإسلامية في إيران السيد علي الخامنئي، صحيفة «كيهان» (بالفارسية)، طهران، عدد 13223، 1 يناير، 1989م، وقد وردت الرسالة بالعربية في مراجع عديدة، منها ملاحق كتاب «فؤاد إبراهيم» «الفقيه والدولة»، ص422 ـ 423.

(2) «الإمام الخميني»: «الحكومة الإسلامية»، ص9.

ديناميَّتها الخاصة والمَرِنة في العلاقة مع الواقع، بفعل الصلاحيَّات المُطلَقة للفقيه، وفقاً لقاعدة المُطابَقة مع الصلاح التي تستجيب لمصالح الإسلام والبلاد (العقيدة والواقع). إنَّ الواقع قد يُزاحم الأحكام في أحيان كثيرة. فالاعتراف للواقع بمكانة تشريعيَّة، إلى جانب القانون الإسلامي، في حالات استثنائيَّة، يُشكِّل نافذة لتسلُّل الواقعيَّة إلى ممارسة السلطة، ما يفتح النظريَّة على حداثة ما، هي حداثة الوظيفة، التي ستأخذ محلاّ مُجاوراً إلى جانب المشروعيّة الدينيَّة. وإذ تُشكِّل تلك النافذة، المشار إليها، مَدخَلاً لفتح مجال ممارسة السلطة، أمام السياسة نفسها، فإنَّ ذلك، لا يبلُغ بها حدَّ الاستقلال، بل سيُبقي عليها في حالة التحام مع «الديني»، ما يجعل المجال السياسي للسلطة، في جوهره، مجالاً دينياً ـ سياسياً، على نحو الإلتحام، وليس على نحو القسمة.

إنَّ الخوض التفصيليَّ في صلاحيَّات الوليِّ الفقيه، ليس إلاَّ تفريعاً للوظيفة الكُلِّية، المثلَّثة البُعد، التي جرى تأصيلها فقهيّاً، ذلك أنّ الميزة التي اختصت بها فلسفة الولاية العامَّة للفقيه، قد تجلَّت عبرَ منحِه صلاحيَّات سياسيَّة وتنفيذيَّة واسعة.

وقد شكَّل ذلك إضافة مُتمايزة إلى دورين بديهيَّين له: دوره الفقهيُّ بحكم فَقَاهته، ودوره كقاضٍ، ذلك أنه بحسب رؤية «الإمام الخميني»: «لو ثبت للقاضي بحسب الأدلّة شيء، لا يكون من شؤون الحكومة، ثبَت ذلك للفقيه؛ لأنه القاضي المنصوب من قِبَلهم (عليهم السلام) (الأئمة)»[1]. لذلك، الوليُّ الفقيه هو الحاكم ذو الصلاحيات السياسيّة والتنفيذيَّة، وهو القاضي الذي يحكم في المنازعات والخلافات، وهو الفقيهُ الذي يُطلِق الفتاوَى والأحكام. «وبذلك، فإن السلطات الثلاث، تُجْمَع في الحاكم الإسلامي في عصر الغَيْبة، ويُعتَبر حاكماً في كُلٍّ من

(1) «الإمام الخميني»: «كتاب البيع»، ص 497.

السلطة التنفيذيَّة والقضائيّة والإفتاء. أما في ما يتعلّق بالفتوى، فلا تكون فتاوى الحاكم، نافذة إلا على مُقلِّديه، دون غيرهم من المقلِّدين والمُجتهدين. وأمّا في ما يخصُّ السلطة القضائيّة، فإنّ له حقّ ممارسة القضاء، وحقّ الإشراف على سير القضاء ونصب القضاة وعزلهم. وأمّا في ما يتعلَّق بالسلطة التنفيذيّة، فإنّ الأحكام التي يُصدِرها الحاكم وسلطته، تُعتَبر نافذة على المسلمين كافَّة، كما تُعتَبر ناقضة لفتاوى المجتهدين أيضاً، فيما لو اختلف الحكم عن الفتوى»[1].

إنّ أولويّة الحكم الذي يصدر عن الحاكم، على الفتوى التي تَصدُر عن الفقيه، على النحو الذي يُعطِّلها ويَنقُضها في حال التضارُب، أو التعارُض، إنّما يعكس في حقيقة الأمر، أولويَّة المصلحة العامَّة التي ترتبط بتقدير السلطة، على أيّة تقديرات أخرى. ويبدو ذلك منطقيّاً، لما تقتضيه دواعي الانتظام العام، ووحدانيّة السلطة التي تَحصُر بيدها الصلاحيَّات التنفيذيّة. ففي حالة وجود سلطة شرعيَّة، يُعادُ تشكيل الفضاء التشريعي وِفقاً لمرجعيَّة الوليِّ الفقيه، دون أن يمتدَّ ذلك إلى الحدِّ الذي ينزع عن الفقهاء الآخرين حقَّ الإفتاء.

4 ـ موقع الشعب في نظريَّة الولاية العامّة للفقيه:

لقد أَفْضَت معالجتُنا، من خلال الصفحات السابقة، إلى تبيان أنَّ نظريَّة الولاية العامَّة للفقيه، تقومُ على المشروعيَّة الدينيَّة، التي تعني تفويضاً إلهيّاً للفقيه بممارسة السلطة، من خلال نيابته عن الإمام المعصوم، وفقاً لمعايير شرعيَّة محدَّدة، ولقواعد تنبع من تقدير مصلحة الإسلام والمسلمين.

---

(1) «الشيخ محمد مهدي الآصفي»: «كتاب الآصفي»: «صلاحيات الحاكم وسلطته»، (مجلة «قضايا إسلامية معاصرة»، قم، 1997م، العدد الأول، ص267).

إنّ ذلك يعني من الناحية الدستوريّة، حصراً لمسؤوليّة الوليِّ أمام الله، وليس أمام أيِّ جهة أخرى. فالدوران التشريعي والتنفيذي للوليِّ الفقيه، يمتلكان الإلزام الديني، الأمر الذي يعني وجود قَيْمُومة شاملة على المجتمع، لا يستقيم معها إقامة التراتبيَّة السياسيَّة أو الشرعيَّة إلا على النَّحو الذي يَضعُ الفقيه في موقع أَوَّل. وهذا ما يبدو جليّاً وقاطعاً في نص «الإمام الخميني»، الذي استوقفتنا دلالاته سابقاً: «وتستطيع الحكومة أن تلغي من طرف واحد الاتفاقيات الشرعية، التي تعقدها مع الشعب، إذا رأتها مخالفة لمصالح البلد والإسلام»[1]. إن ذلك يعني، أنَّ حكومة الوليِّ الفقيه، رغم انقيادها العملي لخدمة الشعب، بوصفها إحدى وظائفها الأساسية، إلا أنَّ مرجعيّتها الحاسمة في نهاية المطاف، هو الوليُّ الفقيه نفسه، بوصفه مُمثِّلاً للقانون الإلهي، وقادراً على تحديد مصالح البلد والإسلام، التي تعني، مصالح الواقع والعقيدة.

والحال، فإنَّ مقارَبة فكر «الإمام الخميني»، ستضعُنا أمام مُستوَيين من النصوص التي تتضمَّن تحديداً لموقع الشعب، في إطار ولاية الفقيه العامة. مستوى أوَّل، وقد أوردنا نموذجاً مُعبِّراً عنه، ويتضمّن نصوصاً تحصر المشروعيَّة السياسيّة بالوليِّ الفقيه فقط، دون أن تمنح الشعب أيَّ دور في هذه المشروعيَّة، على نحو الشراكة أو الأولويَّة، ولا يَخفى أنَّ البُنيَة النظريَّة لفلسفة ولاية الفقيه العامَّة، تقوم أساساً على هذه الوجهة.

أمَّا المستوى الثاني[2]، ويَعكِسُه الخطاب السياسيُّ اليومي لـ«الإمام

(1) «الإمام الخميني»: رسالته إلى رئيس الجمهورية الإسلامية في إيران، ص422 ـ 423.

(2) في الواقع ثمَّة حشد من النصوص، نُورد نموذجاً عنها: عندما يريد الشعب شيئاً، فلن يتمكّن أحد من معارضته. على كلِّ شعب أن يقرِّر مصيره بنفسه. إنَّ وعي الناس ومشاركتهم وإشرافهم على برامج الحكومة المُنتخبة من قبلهم، وانسجامهم معها. هي أكبر صمانة لحفظ الأمن في المجتمع. إذا كان الشعب دعامة لحكومته فإنَّها لن تسقط.
أُنظُر على سبيل المثال ما وَرَد «الإمام الخميني» في «الكلمات القصار»، «مؤسسة =

الخميني»، الذي يحتشدُ، بأفكار ومفاهيم، تُظهِر ثقة عارمة بوعي الشعب وقدرته وكفاءته، وتمنحَه في الوقت نفسه، حقَّ المطالبة للحاكم والمُراقبة عليه، وتجعلُ منه ركيزة النظام الإسلاميَّة، وضمانة استمراره وتعبيراً عن اختياره. بَيدَ أنَّ ذلك، وَرَد في ثنايا خطاب تَعَبُوي سياسي قد لا يكون صحيحاً، من الناحية الأكاديميَّة، إخضاعه لنفس معايير الدِّقة التي نُسبغها على الخطابين الفقهيِّ والفكريّ. على أيِّ حال، إنَّ موقع الشعب في الفكر السياسي «للإمام الخميني» يحظى برتبة رفيعة[1]، أكثر ما تَتَمظهَر في وظيفة السلطة، وفي قِيَم ممارسة السياسة، وتشكيل البيئة العمليَّة للمجتمع السياسي.

لذلك، فالدمج والمقارنة بين المستَويَيَن المُشار إليهما من النصوص، يَظهر أن الشعب هو جزءٌ من معادلة انبناء السلطة ومن وظائفيتها. بيد أنَّه يتدنَّى في الرتبة عن القانون والشريعة ومصالح

= تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني» الشؤون الدولية. طهران، لا تاريخ لا طبعة، ص155 ـ 157.

وفي تحديده للدّور الرقابي للناس على السلطة يقول: «على الأمة جمعاء، أن تراقب هذه الأمور، عليها أن تنظر حينما أتخلّى عن المسؤولية أو إذا ما انحرفت، عليها أن تقول لي: لقد انحرفت فراقب نفسك. إن المسألة في غاية الأهمية، الأمّة كلُّها مسؤولة عن مراقبة كل الأمور والحوادث». أنظُر: كتاب «كامل الهاشمي»، «**إشراقات الفلسفة السياسية في فكر الإمام الخميني**»، ص31 ـ 33و 34، كما يمكن العودة لنصوص وردت في كتاب «**الاستقامة والثبات في شخصية الإمام الخميني**»، ترجمة الشيخ كاظم ياسين، ص188.

(1) من الناحية العلمية، أجرى «الإمام الخميني» في السنة الأولى لتأسيس الجمهوريّة الإسلامية في العام 1979م، أربعة استفتاءات شعبية في قضايا مصيرية هي: اختيار نوع النظام، انتخابات الدستور التي جرت مرتين، الأولى لانتخاب خبراء تدوين الدستور، والثانية للتصويت على أصل الدستور، ثم انتخابات رئاسة الجمهورية. وتلتها انتخابات مجلس الشورى، إلاّ إننا نلفت إلى أن ذلك خارج عن موضوع بحثنا. إذا إنه ينحصر في معالجة المضمون النظري للأطروحة.

الإسلام. ويتجلّى هذا التَدنِّي، بالمقارنة مع مصدر المشروعيَّة، ومرجعيّة التشريع. فالمشروعيَّة والتشريع يَكمُنان أوَّلاً وقبل أيِّ شيء آخر، في الأحكام الدينيَّة نفسها، وعند الوليِّ الفقيه بوصفه أميناً على هذه الأحكام، وقادِراً على تحديد المصالح العليا، والشعب يأتي في رتبة تالية، في عمليَّة بناء نِصاب السلطة وداخل التراتبيَّة الدستوريّة فيها، إلاّ أنّ ذلك لا يُعفي العلاقة بين الوليِّ الفقيه والشعب من إشكاليَّات جوهريّة، لم تُقدِّم المعالجة لغاية الآن إجابات وافية عليها، إذ كيف يجري تحديدُ الوليِّ الفقيه في دولته المنشودة، في ظلِّ مشروعيَّته الدينيّة وتمثيله للإمام المعصوم؟. في المعالجات النظريّة «للإمام الخميني»، لا نقع على صياغات، توضيحيّة كاملة للبنية الدستوريّة المفترضة[1]، والتي من شأنها أن تجيب على آليَّات اختيار الحاكم. إلا أنه يحدِّد في سياق المُماثَلة بين الإمام المعصوم والوليِّ الفقيه، الفارق في «أنه الآن ـ لا يوجد شخص معيّن، وإنّما صار المنصوب هو العنوان، وذلك ليبقى محفوظاً إلى الأبد»[2]، إن ذلك يعني أن النصَّ الإلهيَّ يختصُّ بالعنوان، أي الموقع، بينما لا يَنطبِق على الشخص صفة النَّصب كاختيار إلهيّ، ما يحمل على الافتراض من ناحية الأمر الواقع الذي لا مناصَ منه، إنَّ

---

(1) من الناحية التطبيقية، وبعد تأسيس الجمهورية الإسلامية، أُنيط اختيار الحاكم بمجلس الخبراء، وقد وافق «الإمام الخميني» على ذلك. بَيدَ أن جوهر هذا الاختيار بقي محلّ نقاش. ويمكن العودة للمادة السابعة من الدستور الإيراني، صادر عن «معاونية العلاقات الدولية في منظمة المؤتمر الإسلامي». طهران، 1992.

كما أننا لا يمكن أن نعتبر الدستور الإيراني أنه يعكس بصورة كاملة آراء الإمام الخميني ونظريته السياسية. وهو نفسه يعبِّر عن ذلك بالقول: «وقد وردت في الدستور بعض الأمور التي تتضمَّن نقصاً بعض الشيء. فلعلماء الدين دور أكبر من هذا المقدار في الإسلام. ولكن السادة تساهلوا في الأمر قليلاً، من أجل أن لا يحدث اختلاف مع المثقّفين. إن ما يتضمَّنه الدستور. هو بعض شؤون ولاية الفقيه لا كلها». من خطبة له بتاريخ 29/ 12/ 1979. وردت في «صحيفة النور» (بالفارسية)، ج11، ص133.

(2) «الإمام الخميني»: «**الحكومة الإسلامية**»، ص77.

النصب الإلهيَّ يطال الموقع، أما الشخص فيخضعُ للاختيار البشري، الذي يكاد يَنحصُر بآليّات الانتخاب، عبر الشعب أو عبر نُخبة الحلِّ والعقد. وقد خَضَعَت هذه المسألة بالذات، لاختلاف اجتهادي حادّ لاحقاً، على أرضيّة تأويل متباين لفكر «الإمام الخميني»، إذ اعتبر البعض، أنّ آليّات الاختيار للوليّ الفقيه لا تختلف عن كونها انتخاباً على النحوِ المُتعارَف عليه. في حين ذهب آخرون إلى القول إن اختيار الوليّ الفقيه، في حقيقته ليس إلاّ كشفاً عن الإرادة الإلهية[1]؛ لأن القول بانتخابه من قبل الناس، يتناقض مع القول بولايته من اللّه عزَّ وجلّ. «فالفقيه الجامع للشرائط الذي يكون مَرجِعاً للتقليد، هو وليُّ الفتوى، لا وكيل الأمَّة في الإفتاء، تجب طاعته على من يُقلِّده، وكذلك الحال في القضاء، فالفقيه المُستوفي للشّرائط قاضٍ، لكن مع فرق، أنّ للأوّل الإخبار مثلَ الفقيه الذي يلي الإفتاء، وللثاني الإنشاء، مثلُ الفقيه الجامع للشرائط الذي يجلس على كرسي القضاء للحكم. فالأمَّة إِذَنْ ترجع للمناصب التي منحها الدين للفقهاء المُستَوفين للشرائط؛ بحيث يتعيَّن الفقيه من خلال هذا الرجوع، وتقبله الأُمَّة»[2].

على أيِّ حال، لنا عودة لاحقة لمعالجة هذه الآراء، إلاّ أنّه لا يَخْفى ما لهذه الاجتهادات من آثار مُتباينة على موقع الشعب في عمليَّة إنتاج السياسة في المجتمع، واتصالها بالأساس، بفلسفات سياسيَّة مُتباينة، إذ لا شكّ، ثمَّة فرق جوهريٌّ، بين أن يكون الشعب مجرَّد مُكلَّفٍ، أو أن يكون صاحب حقٍّ في بناء السلطة. لكن ما يَجدُر أن يكون بديهيّاً، وأساساً مُفترضاً في صُلب نظريَّة ولاية الفقيه العامَّة، هو أنَّ تطبيق هذه

(1) «آية اللّه محمود الهاشمي» «نظرة جديدة إلى ولاية الفقيه» (ترجم إلى العربية في العام 1977م، لا دار نشر. لا تاريخ، لا طبعة، ص22 ـ 23.

(2) «الشيخ عبد اللّه جواد آملي»: «جولة في مباني ولاية الفقيه»، ص38.

الأُطروحة، يفترض وجود مجتمع مُسلم مهيَّأ لقبول الإسلام نظاماً لحياته.

لذا، إنَّ قناعة الأُمَّة، باستحواذ الفقيه على الشرائط الجامعة، هي أساس تحقُّق التكليف عليها، بلزوم الاتِّباع والطاعة. «فالولاية هي قيادة اجتماعيَّة، موضوعها مصالح الأمَّة ومسيرتها العامة. وممارسة هذه السلطة مع عدم اقتناع الأمَّة وتسليمها، امتهان لقداسة وشرعيَّة هذا المنصب، كما أنها ممارسة تربويّة خَطِرة تُهدِّد مصلحة الإسلام العُليا. وخُلاصَة الموقف في هذا المجال، أنَّ التصوَّر الإسلامي، لإقامة الحكم، يعتمد توفير الأرضيَّة اللاَّزمة، في داخل الأمَّة لإقامة أحكام اللَّه، كما أنّ التَصوُّر الإسلاميَّ لولاية الحاكم، يَعتمدُ تَوفُّر أرضيّة القناعة والتسليم، لقيادة الحاكم في الأمَّة الإسلاميّة»[1].

5 ـ صفات الحاكم:

يُولي «الإمام الخميني»، في نظريَّته الولاية العامّة للفقيه، صفات الحاكم والشروط التي يجب أن تتوفّر فيه، أهميَّة خاصة، ويَمنحُها موقِعاً جوهريّاً في البناء النظريِّ للأطروحة، إذ لا يَخْفى أنّ المضمون العقائدي لصفات الحاكم، ليس إلا تعبيراً عن فلسفة النظريّة نفسها؛ لذلك، تكاد هذه الصفات والشروط، أن تكون الحصيلة التطبيقيَّة لمجموع المفاهيم التي قامت عليها النظريَّة. فالانسجام بين المشروعيّة والوظيفة وصفات الحاكم، هو أحد المعايير البديهيَّة، في الاستدلال على اتِّساق البُنية المنهجيَّة للنظريّة. وفي حالة «الإمام الخميني»، تَفوقُ صفات الحاكم والشروط الذاتيَّة التي يجبُ أن تتوفَّر فيه، مكانة نظيراتها في النظريَّات

---

(1) «حيدر آل حيدر»: ولاية الفقيه/ الشورى وولاية الفقيه»، (مجمع الفكر الإسلامي)، لا مكان نشر، 1409هـ، ط1، ص93).

الأخرى، بل يصحُّ كذلك، القول إنَّ هذه الشروط، تُشكِّل عنده عنواناً للنظريَّة، ووصفاً مُكثَّفاً لمضامينها كافَّة. فإذا تجاوزنا بحث المشروعيَّة الدينيَّة، الذي رَسَم منذ البدء للنظريّة وِجْهَتها، فإنّ المماثلة بين الإمام المعصوم والوليِّ الفقيه، من الطبيعي أن تتجلَّى في مواصفتين يجب أن تتوفّرا بالحاكم، وهما العلم والعدالة، وهما المعادل الطبيعي الذي يسمح للفقيه بأن يؤدِّي نيابته المتماثِلة للمعصوم. فالتماثُل الذي لا يُمكِن أن يبلغ بحال من الأحوال العصمة، أو مقام الخلافة الإلهيَّة الكبرى، التي هي شأن غَيْبِي يتَّصل بالاختيار الإلهي، يَؤُوب إلى ما يشكِّل اقتراباً من ماهيَّة المُتماثِل معه؛ أي العلم والعدالة.

إنَّ ذلك ما يُفسِّر قول «الإمام الخميني»: «إن الشروط اللازمة للحاكم، ناشئة من طبيعة نمط الحكومة الإسلاميَّة بشكل مباشر. فبعد الشروط العامّة، مثل العقل والتدبير، هناك شرطان أساسيَّان هما:

1 ـ العلم بالقانون.

2 ـ العدالة.»[1].

وهو يقدِّم شرحاً للأسباب التي تجعل من هذين الشرطين أساسيَّن، فالعلم بالقانون تفرضُه حكومة الإسلام التي هي حكومة القانون. ولا دور أو ضرورة لأشكال أخرى من العلم، كالعلم بكيفيّة الملائكة، أو أوصاف الصانع أو الموسيقى، أو العلوم الطبيعية أو غيرها، فإنّ ذلك مما لا دخل له في أمر الإمامة. أمّا شرط العدالة، فتقتضيه ضرورة أن يكون الحاكم مُتمتِّعاً بالكمال العقائدي والأخلاقي؛ حيث إنَّ إقامة الحدود، وتطبيق القانون الجزائي الإسلامي، وإدارة بيت المال، وموارد البلاد ومصارفها، لا يُمكِن أن تُوكَل إلى أهل المعاصي، إذ بمقتضاها،

(1) «الإمام الخميني»: «الحكومة الإسلامية»، ص82 ـ 83.

يجب أن يكون الإمام هو الأفضل، وعالماً بالأحكام والقوانين، وعادلاً في تنفيذها[1].

ما يُلفِت في نصِّ «الإمام الخميني»، أنّه اشترط العلم، ولم يشترط الأعلميَّة. والمقصود بالعِلم هو الاجتهاد، الذي يثبت «بالاختبار وبالشياع المفيد للعلم وبشهادة العدلين من أهل الخبرة»[2]. أمَّا «الأعلميَّة، فهي تَفوُّق الفقيه في الفقه، على ما عداه من الفقهاء، ويُعتبر ذلك شرطاً للمَرجِعيَّة. لذلك، فهو لم يَكُن ممّن يشترطون المُلازَمة بين مرجِعيَّة التقليد وولاية الفقيه. أمَّا العدالة، فيُعرِّفها في كتابه الفقهي «زبدة الأحكام» بأنَّها: «عبارة عن مَلَكة راسخة، باعثة على مُلازَمة التقوى، من ترك المحرَّمات وإتيان الواجبات، وتزول حكماً بارتكاب الكبائر أو الإصرار على الصغائر. بل بارتكاب الصغائر أيضاً، على الأحوط، وتعود بالتوبة مع بقاء الملَكَة المذكورة»[3].

وإذ نلاحظ أنَّ «الإمام الخميني» قد حدَّد في كتاب «الحكومة الإسلاميَّة»، معنىً للعلم، من حيث هو علم بالقانون الإسلامي، ما يُفيدُ أنّه قد قَصَر معناه على العِلم بالفقه والأحكام، إلاّ أنّنا نجدُه بالمقابل، في مواطن أُخرى، قد أقدم على تَوسِعَة معنى العلم بما يَتجاوز اقتصاره على الفقه؛ إذ يقرِّر أنّه «لا بدّ للمجتهد من الإحاطة بمسائل عصره»[4]، وكنّا قد أشرنا إلى تأكيده على الزمان والمكان كعُنصرين أساسيَّين في

(1) المصدر نفسه، ص3 ـ 85.

(2) «الإمام الخميني»: «تحرير الوسيلة/ العبادات»، (دار المنتظر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1985م، ط2، المسألة 19، ص6).

(3) «الإمام الخميني»: «زبدة الأحكام»، (منظمة الإعلام الإسلامي، قسم العلاقات الدولية، طهران، 1404هـ، لا طبعة، ص4).

(4) «السيد أحمد الخميني»: «مرآة الشمس/ استعراض لأفكار «الإمام الخميني»، (مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، الشؤون الدولية، طهران، 1997م، ط1، ص48.

الاجتهاد، وعلى تأثير العلاقات الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة على علاقة الأحكام بالموضوعات، وتحوُّلها بفعل ذلك إلى أحكام جديدة. إنَّ هذه المفاهيم تبدو مُترابطة، وهي تُؤدِّي دوراً حاسماً في صياغة الخصوصيَّة الخمينيّة، في مجالَيْ الفقه والسياسة. ففي تَوسِعَة معنى العلم، واشتماله على سَيْرُورَات الواقع وتَحُّولات الزمان والمكان فيه، ما يُفضِي إلى إعادة تشكيل التراتُبيَّة العلميَّة في الحوزة. على نحو مُغايِر للحال التي ظلَّت قائمة لقرون طويلة. كما أنه يقضي بالحكم على الفقه التقليديِّ بعدم الكفاية، رغم تمسُّك «الإمام الخميني» بقواعده وأُصُوله المعروفة. فمن وجهة نظره، «المجتهد هو الذي يُدرِك أبعاد الحكم ومُتطلِّبات المجتمع بنحوٍ سليم، وإنّ الاجتهاد المُتعارَف عليه في الحوزات، من الطبيعي أن لا يدعو إلى الإحاطة بمعاناة الدولة، ووعي مُتطلِّبات المجتمع الإسلامي. فمن المُمكِن أن يكون شخص ما، هو الأعلم في العلوم المُتدَاولة في أوساط الحوزات، إلاَّ أنَّه يجهل المجتمع ومصالحه، فلا يُمكنِه إدارة شؤونه. إذن، ففقيه الحوزة، إذا افتقد إلى الرؤية السياسيَّة والاجتماعيّة، يبقى مجرَّد خبير يضع خبرته تحت تصرف الشخص الذي يُمسك بزمام أمور المجتمع»[1].

إنَّ بوسع هذه المفاهيم، أن تُشكِّل تحديثاً للفقه والبُنية المَعرفيَّة للفقيه، وهي تُتيح من ناحية أخرى، وبالضبط من زاوية علاقة التلازُم بين الفقه وعُنصرَيْ الزمان والمكان، تسويغاً أكثر من ذي قبل، للبحث في إبستمولوجيا وسوسيولوجيا الفقه، إذ إنّ النتائج المُرتَقبة لتطبيقات القواعد الفقهيَّة على موضوعاتها، ستكون أكثر صِلة بالواقع بما فيه من تباين واختلاف. إنَّ ذلك سيقطع على الفقه، في حال تطوُّره، أن يتَّسم باستقلاليَّة سكونيَّة، بل سيرزح تحت تأثير اختلاف البُنية المعرفيَّة للفقيه،

(1) المصدر نفسه، ص50.

وتأثيرات الإطار الإجتماعي ـ السياسي الذي تنمو شخصية الفقيه في ظِلّه.

إنَّ ما نخلُص إليه، حول شَرْطَي العلم والعدالة، في بناء حاكميَّة الفقيه، وهما شرطان أساسيَّان إلى جانب شروط أخرى[1]، كالتحليّ بالذكاء والفَراسة والتقوى والزُهد والإدارة والتدبير، يظهر جوهريّاً، عُمق التركيب الأخلاقي لأُطروحة ولاية الفقيه. فهي من وجه، ولاية عِلم وعدالة، الأمر الذي يُفصح عن الضمانات الذاتيَّة التي تُشكِّل ضابطاً لممارسة السلطة. فالسلطة في ظلِّ ولاية الفقيه، تَرتكزُ إلى منظومة قِيم وضوابط ذاتيَّة، تُمثِّل موطن الثِّقل في إنتاج السياسة وضبط ممارستها اكثر مما تنحكَّم إلى مؤسَّسات رقابة خارجيَّة.

وقد يصحُّ القول إنّ نيابة الفقيه عن الإمام المعصوم تُشكِّل مُقوِّماً موضوعيّاً لحاكميّة الفقيه. بينما العِلم والعدالة، يُشكِّلان مقوِّماً ذاتياً لحاكميته. إنّ ذلك يعني أنَّ حضور الفقيه في المجتمع السياسي، وفي الأمّة، على حدٍّ سواء، لا يلتمس عبر نيابته عن المعصوم فقط، بل عبر علمه وعدالته أيضاً. بل إنَّ العِلم والعدالة، هما جوهر نيابته نَفسِها، فهما قوام المُماثَلة التي تفرضها علاقة النائب بالمَنُوب عنه.

ثالثاً: مُقارنات لا بدَّ منها.. أصول التاريخ واجتهادات الحاضر

كنّا قد عالجنا في فصل سابق، تطوُّر الموقف الفقهي السياسي الشيعي من مسألة السُّلطة، والتحوُّلات التي طَرَأَت عليه. لقد ساد موقف نفي شرعيَّة أيِّ نظام سياسي في ظل غَيأبة الإمام، قُروناً طويلة، مُتزامِناً مع تراكُم إرث فقهي، بات أكثر إدراكاً للضرورات السياسيَّة التي يفرضها ضغط المصالح الشيعيَّة، وحماية الكتلة الشيعيَّة المُضطَهَدَة، والحاجة

(1) المصدر نفسه، ص49.

إلى الانتظام الاجتماعي العام الذي يُوفِّره استقرار السلطة. وظل هذا التطوُّر محكوماً، بتفاوت حادٍ في صياغة القواعد الشرعيَّة؛ إذ إن المقارنة بين تجربة «الشيخ المفيد» (338 ـ 413هـ) في «أوائل المقالات في المذاهب المختارات» و«المقنعة»، وتجربة «الشريف المرتضى» (385 ـ 460هـ) في «رسالة في العمل مع السلطان»، وتجربة «محمد بن الحسن الطوسي» المعروف «بشيخ الطائفة» (385 ـ 460هـ) في «الغَيْبة» و«الشافي» و«المبسوط» من ناحية، وتجربة «ابن طاووس» (ت 644هـ)، الذي كان يعتبر أنَّ السلطة هي السُمُّ النقاع، والذي أقام قطيعة حادَّة مع السلطة العباسيّة، رغم قبوله نقابة الطالبيِّين في عهد «هولاكو» من ناحية ثانية، تبيّن لنا، مدى اتساع زاوية الافتراق في الاجتهادات الفقهيّة الشيعيّة تجاه السلطة؛ بحيث اتّسم تارة بالانفتاح الإضطراري على السلطة وتجويز التعاون معها، والإصرار على القطيعة معها تارة أخرى. إلا أنّ ذلك لم يَحُلْ دون ارتكازها كُلِّها، على حصر شرعيَّة السلطة بالإمام الغائب وحجبها عن أيَّة سلطة أخرى. لقد كانت الاختلافات الفقهيَّة تقوم على حَصْر صلاحيَّات الفقيه في نيابته عن الإمام المعصوم، في القضاء حيناً، أو في القضاء والإفتاء حيناً آخر.

وقد توسَّع بعضهم في الصلاحيّات باتِّجاه جواز إقامة الجمعة وإجراء الحدود، إلاّ أنه، وعلى مدى تلك القرون (لغاية القرن العاشر الهجري)، لم يبرز من بَلْورَ رؤية فقهيَّة، تتَّسم بالوضوح والقوة والشموليَّة، تذهب بصلاحيَّات الفقيه إلى الدائرة الثالثة، الأكثر خطورة، وهي دائرة ولاية الأمر، أي السُّلطة، بما تفرضه من ولاية شاملة على الأموال والأنفُس. وفي الواقع، لا تخلو آراء الفُقهاء من إشارات وآراء، قد تفيد في الإستدلال على تَبنِّي بعضهم الولاية العامَّة للفقيه. بل يذهب البعض إلى القول بإجماع الفُقهاء على القول بالولاية العامَّة، على غِرَار ما نجد عند «المولى النراقي» (1158 ـ 1245هـ) في كتابه «عوائد

الأيام»[1]، ويبدو ذلك بالفعل مُستهجناً وغريباً، إلا أنَّ تفسير ذلك يكمُن في دليل الحِسبة، وهو دليلٌ عقليٌّ، ومساحته تدور ما بين الفراغ والاضطرار، حيث إنَّ إخضاع آراء الفُقهاء لدليل الحسبة، يُفضي إلى ضرورة تَصدِّيهم للأمور العامّة التي تَكْفَل مصالح المسلمين العامة، واستقرار أحوالهم وانتظام شؤونهم، والتي يندرج تشكيل الحكومة كإحدى أهم موجباتها. وهكذا فإنَّ مقاربة الموضوع من زاوية الواجب الحسبي، من شأنه أن يُدرج فقهاءَ كباراً، عرف عنهم رفض الإستدلال النصِّي على ولاية الفقيه العامة، في سِياق الموافَقة على الولاية العامَّة حسبيّاً وعقليّاً، لا نصِّيّاً وشرعيّاً[2].

ويشرح «محمد مهدي الآصفي»، الفرق في شؤون الولاية، بين ما هو حسبي، وما هو «ولاية عامة»، بالقول: «ومنها ما نعلم مشروعيّة وجودها ورغبة الشارع في تحقُّقها، بغضّ النظر عن وجود الحاكم وعدمه. ومنها ما يُفهم من أدلّتها، أن الشارع قد أناط مشروعية وجودها بحُكم الحاكم وأمره. ويُصطَلح على القِسم الأوّل، من الشؤون التنفيذيّة بأحكام «الحسبة»، ويُطلق على القسم الثاني من الشؤون التنفيذيّة بأحكام الولاية العامّة»[3]. أما «الشيخ الأنصاري»، فيُعرِّف الأمور الحسبيّة بأنها: «الأمور التي يكون مشروعيّة إيجادها في الخارج مفروغاً عنها، بحيث لو فرض عدم الفقيه، كان على الناس القيام بها

(1) أُنظُر: مقدمة كتاب: «ولاية الفقيه» «للشيخ أحمد النراقي» «بحث من عوائد الأيام من قواعد الفقهاء الأعلام» بقلم «ياسين الموسوي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1990م، ط1، ص9 ـ 25.

(2) أُنظُر: الشيخ مالك وهبي في كتابه: «الفقيه والسلطة والأمة» (الدار الإسلامية بيروت، ص2000م، ط1، ص384 ـ 393. حيث يخلص إلى القول: إن «للشيخ الأنصاري» و«السيد الخوئي، بلحاظ دليلي الحسبة، يقولان بالولاية العامة للفقيه في حين أن المشهور عنهما عكي ذلك.

(3) «الشيخ محمد مهدي الآصفي»: «صلاحيات الحاكم وسلطاته»، 374.

كفاية»[1]. وهي بذلك تشمل كافّة المرافق الحيويّة التي يأمُر الشارع بها، ويرغب في إيجادها وتحقيقها، كالمشاريع العمرانيَّة، والصحيّة، والثقافيّة، ودوائر التفتيش، والرقابة العامّة على الأسواق والأسعار، ودوائر البلديّة، والشُرطة، والتموين، والتجارة، والاقتصاد، والصناعة، والتربية، والتعليم، والإرشاد، وغيرِ ذلك من الأعمال والمشاريع التي يأمرُ الشارع بإيجادها، بغضِّ النظر عن وجود حكومة إسلاميَّة. وفي حالة وجود حكومة إسلاميَّة، تُعتَبر هذه المهامُّ من مسؤوليَّات الحاكم الإسلامي، أما في حال عدمها، فالفُقهاء العُدول هم أَوْلَى الناس بتلك المسؤوليَّات. فذلك ما يَفرضُه القدر المُتيقِّن من التكليف، وعند عدم تيسُّر ذلك تنتقل الولاية إلى عُدول المؤمنين، ومنه إلى عامّة المكلَّفين. فهذه هي الحسبة، وهي كلمة مأخوذة من الحساب، وهي اسم مَصدر من الاحتساب، ووجه التَّسمية في ذلك، أنَّ هذه الأعمال يأتي بها المُكلَّفون حِسبة للّه تعالى؛ أي يحتسبون أجرَهم وثوابهم في ذلك على اللَّه[2].

يتبيَّن ممّا سَبَق، أنَّ دليل الحسبة قد يَفرِض على الفقيه ابتداءً، ثمَّ على عامّة المُكلَّفين، في حالة الفراغ أو الضرورة، مواجهة صلاحيَّات سياسيّة بُغَية توفير وحماية المصالح العامَّة. لكن ما لا شكَّ فيه، أنّ دليل الحِسبة، رغم احتوائه على نافذة الوُلوج إلى المجال السياسي، إلا أن قابليّاته على إنتاج نظريَّة سياسيّة، تَمنح الفقيه بالأصالة، وحصراً، موقع الولاية السياسيَّة، والإمساك الشرعي بالسلطة، تبدو محدودة وقاصرة. إنَّ فلسفة الحِسبة، يُمكن التعبير عنها بفعل الواجب تجاه ضرورات الواقع، بينما تقومُ فلسفة الولاية العامَّة، على حقِّ الفقيه بولاية الأمر. فالأصلُ في الحِسبة ما يفرضُه الواقع، في حين أنَّ الأصل في الولاية

---

(1) «الشيخ مرتضى الأنصاري» «المكاسب» (تحقيق «السيد محمد كلانتر»، منشورات مؤسسة النور للمطبوعات، بيروت، 1990م، ط1، ص340.

(2) «الشيخ محمد مهدي الآصفي»: «صلاحيات الحاكم وسلطاته»، ص375.

العامَّة، ما يفرضه التفويضُ الشرعيُّ للفقيه، بمعزل عن أيَّة ضرورات خارجيَّة. والدليل على ذلك، هو الواقع التاريخيُّ نفسه للتنظير الفقهي. فالذين رفضوا حُجِّية الدليل الشرعي على الولاية العامّة للفقيه، لم يُسعفهم دليل الحِسبة، على التحوُّل باتّجاه إنتاج وعيٍ سياسي بدورهم وصلاحيَّاتهم. بل بَقِيَت رُؤاهم وقناعاتهم، في حالة من الانكفاء، تتَّسمُ بالتحفُّظ العام، دون أن تتطوَّر باتِّجاه المطالبة بولاية الأمر، أو حتى المناداة بها بوضوح ومباشرة.

والحال، أنَّ دليلَ الحِسبة سيكون قادراً على إنتاج حكومة إسلاميّة، من الناحية الواقعيّة، في حالة الفراغ في السلطة، وفي وظائفها العامّة، حيث يفرض الواجب الشرعي، على الفقيه أن يتقدَّم لمَلئِها، أو في حالة الاكتمال التلقائي في المُكَنَة والقُدرة من عِدَّة وعديد، وهذا افتراض نظريٌّ غير واقعي، ولا يستلزم بالضرورة أن يدفع ذلك بالفقيه إلى التَصدِّي للتغيير السياسي، والإمساك بزمام الأمر. وتُشكِّل تجربة صاحب ثورة التنباك (1890 ـ 1892م)، «الميرزا محمد حسن الشيرازي»، الذي كان المرجع الأعلى للشيعة حينذاك، مَثَلاً مُعبِّراً عن قصور الوعي الحِسبَوي، عن التَحُّول إلى وعيٍ ولائيٍّ ـ سُلْطَويَّ. فقد استنفد نفوذه المرجعي العارم في قضية حُرمة التنباك لمواجهة السياسات الاقتصاديَّة للشاه «ناصر الدين القاجاري» (1848 ـ 1896م)، الذي منح امتيازات خاصة للشركات الأجنبية، دون أن تبلغ به حدَّ المطالبة بإقالة الشاه والدعوة لحكومة إسلاميّة شرعيّة. على أيِّ حال، إنّ إعادة ربط هذا المدخل، بموضوعنا، وهو البحث المقارن في الأصول التاريخيّة لنظريّة ولاية الفقيه العامّة عند «الإمام الخميني»، تبدو شديدة الإلحاح، للتمييز بين الاتجاه الحِسبَوي والإتجاه الولائيِّ العام. حيث إنَّ الخَلْطَ بينهما، يُفضي إلى توحيد السِياق الفقهي بِرُمَّته واحتجاب الإمكانيَّة المنهجيّة لضبط التحوُّل التاريخي الذي مَثَّلته لحظة انفتاح المجال السياسي أمام

الفقيه. وهذا بالتحديد، ما يسمح بتقعيد نظريَّة الولاية العامّة للفقيه في سِياقها التاريخي المُتمايز وإعادة ربطها بأصولها الفقهيَّة التاريخيَّة.

1 ـ الأصول التاريخيَّة

لقد سَلَف أن عالجنا في الفصل السابق، الذي خُصِّص لمقاربة الإشكاليّات التاريخيّة لعلاقة الدين بالسلطة، تقويمات عديدة، اعتبرت «نور الدين بن عبد العالي الكركي» (870 ـ 940هـ) الذي عايش الدولة الصَّفَويّة، الفقيه الشيعي الأول، الذي أحدث نقلة نوعيَّة مُزدوجة البُعد، فقهيّاً وعمليّاً، في علاقة الفقيه بالسلطة. وقد أوردنا آراء عديدة، «لمحسن كديفر»[1] و«فؤاد إبراهيم»[2] و«وجيه كوثراني»[3] تتضمَّن تأكيداً على الدور المفصلي الذي أداه «الكركي». ولا شكَّ في أنَّ هذا الخطّ الفقهيَّ الذي يمثله «الكركي»، والذي كان قد شهد إرهاصاته الأولى مع الشهيد الأول «محمد بن مكي الجزِّيني (قُتل في العام 786هـ)، يشكِّل ركيزة الانطلاق لتطوير صياغة نظريَّة فقهيّة للقول بالولاية العامّة للفقيه. ويُمثِّل «الشيخ محمد حسن النجفي» (1200 ـ 1266هـ)، الذي عالجنا أيضاً أفكاره الأساسية في الفصل السابق، علامة كبيرة في هذا السياق. رغم الإلتباسات التي سادت نصَّه الفقهي[4].

إلاَّ أنّنا لن نقع على تنظير متكامل، نقلاً وعقلاً، على صورة نظريّة سياسيّة مُتكامِلة، إلاَّ في القرن الثالث عشر الهجري مع المحقّق «النراقي»، الذي يُعتَبر المصدر الرئيسي للبنية الاستدلالية النظرية

---

(1) «محسن كديفر»: «نظريات الحكم في الفقه الشيعي»، ص23.
(2) «فؤاد إبراهيم»، «الفقيه والدولة/ الفكر السياسي الشيعي»، ص150.
(3) «وجيه كوثراني»: «الفقيه والسلطان» ص144.
(4) «الشيخ محمد محسن النجفي»: «جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام» (دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981م، ط7، الصفحات، 393 ـ 394 ـ 397.

للأطروحة التي اكتملت على يدي «الإمام الخميني» في أواخر القرن الرابع عشر الهجري.

2 ـ المقارنة مع المولى «النراقي»:

المحقق المولى أحمد «النراقي»[1] (1185 ـ 1245هـ)، من فُقهاء المرحلة القاجاريّة (1795 ـ 1925م)، الذين شاركوا بإصدار فَتَاوى الجهاد، في مرحلة مُضطَربة عاشتها إيران في مواجهة تحديات خارجية وإضطرابات داخليَّة. بَيدَ أنّ شهرته، نَبَعت من قوله بالولاية العامّة للفقيه، في كتابه «عوائد الأيام» الذي ضمَّنه بحثاً مستقلاً في ولاية الفقيه. وقد جاء هذا البحث على صيغة رؤية شاملة، تضمَّنت تنظيراً مُتكاملاً لأُطروحة الولاية العامَّة؛ لذا، فإنَّ خصوصيَّة «النراقي»، تنبع من كونه أَدْرج مبحث الولاية كمبحث مُستقل، ومن سِعَة هذا المبحث وتقديمه كأُطروحة واضحة ومُحدَّدة في استدلالاتها ومراميها. وتكشِف مُقدِّمة كتابه «عوائد الأيام» أن مسألة ولاية الفقيه، كانت مثار جدل، وتشغل حَيِّزاً في النقاش الفقهي والسياسي في البلاد في تلك الآونة. لذا، تُظهِر القناعات الفقهيّة «للنراقي»، وفتاواه الجهاديّة، مستوىً مُتقدماً من تفاعل الفقيه مع قضايا الواقع السياسي الاجتماعي، وتَكشُف تطوُّراً في المُعطَيين الفقهي والواقعي لأخذ الفقيه موقعه في قيادة هذا الواقع.

إنّ استعراض المضمون الفقهي والفكري لمبحث الوِلاية في كتاب

---

(1) هو المولى المحقق «الشيخ أحمد بن المولى محمد مهدي النراقي»: وُلد سنة 1185هـ، وقيل 1186هـ، في مدينة «نراق»، وهي قرية قرب كاشان، والده أحد أعلام المجتهدين في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجري. وهو صاحب كتاب «جامع السعادات» الشهير، من أهمِّ مؤلفات «النراقي» الابن «مستند الشيعة» بالفقه، «شرح على تجريد الاعتقاد»، «معراج السعادة في الأخلاق»، و«مناهج الوصول إلى علم الأصول»، و«عوائد الأيام من قواعد الفقهاء الأعلام»، إضافة إلى مؤلفات أخرى، توفي سنة 1244هـ، أو 1245هـ، ودفن في النجف.

العوائد، سيُفضي، بيُسرٍ، إلى إقامة صِلة وثيقة ونَسَب واضح بين رؤية الولاية العامّة للفقيه عند «النراقي»، والتي راحت تشقُّ طريقها للتكامل ورؤية «الإمام الخميني» التي استقرت كأطروحة ناجزة على النحو الذي استعرضناه.

يقول «النراقي» إنه في ما يتعلَّق «بغير الرسول وأوصيائه، فلا شكَّ في أنَّ الأصل عدم ثُبوت ولاية أحد على أحد، إلاَّ من ولاّه اللَّه سبحانه وتعالى، أو رسوله، أو أحدٌ من أوصيائه على أحد في أمره. وحينئذٍ فيكون هو وليّاً على من ولاه في ما ولاه. وإنَّ كُليَّة ما للفقيه العادل توليه، وله الولاية فيه أمران:

أحدهما: كُلُّما كان للنبي والإمام اللذين هم سلاطين الأنام، وحصون الإسلام، فيه الولاية وكان لهم. فللفقيه أيضاً ذلك، إلا ما أخرجه الدليل من إجماع أو نص أو غيرهما.

وثانيهما: إنَّ كلَّ فعل يتعلَّق بأمور العباد، في دينهم أو دنياهم، ولا بدَّ من الإتيان به، ولا مفرَّ منه، إمَّا عقلاً أو عادة، فمن جهة توقُّف أمور المَعاد، أو المَعاش لواحد أو جماعة عليه، وإناطة انتظام أمور الدين أو الدنيا به، أو شَرْعاً من جهة ورود أمر به، أو إجماع، أو نفي ضرر، أو إحراز، أو عُسر أو حرج أو فسادٍ على مسلم. أو دليل آخر، أو ورد الإذن فيه من الشارع ولم يجعل وظيفة لمَعيَّن واحد أو جماعة، ولا لغيرِ معيَّن أي واحد لا بعينه، ولم يعمل المأمور به، ولا المأذون فيه فهو وظيفة الفقيه، وله التصرُّف فيه والإتيان به»[1].

---

(1) «الشيخ أحمد النراقي»: «ولاية الفقيه»، «بحث عن عوائد الأيام من قواعد الفقهاء الأعلام»)، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1990م، ط1، ص29 و69.

نلاحظ أن النصوص «النراقي» التي كتبها بالعربية تعاني من ضعف في سبك العبارة، ومع ذلك وللأمانة العلمية فقد تركناها على صيغتها الأصليّة.

ما يُلفُت في معالجة «النراقي»، اعتباره الإجماع أحد الأدلة على ولاية الفقيه، حيث يشير إلى أن ذلك نصّ به كثير من الأصحاب، «بحيث يظهر منهم كونه من المُسلَّمات، ما حرصت به الأخبار المتقدِّمة من كونه (وارث الأنبياء) أو (أمناء الرسل) و (خليفة الرسول) و (حصن الإسلام) و (مثل الأنبياء وبمنزلتهم) و (الحاكم) و (القاضي) و(الحجة من قبلهم) و (إنَّه المَرجع في جميع الحوادث) و (إنَّ على يديه مجاري الأمور والأحكام) و (إنَّه الكافل لأيتامهم) الذين يُراد بهم الرعيَّة.

فإنّه من البديهيَّات التي يفهمها كلُّ عاميٍّ وعالم، ويحكمهم به بأنَّه إذا قال نبيٌّ عند مسافرته، أو وفاته: فلان وارثي ومثلي وبمَنْزلتي وأَميني وحُجَّتي والحاكم من قبلي عليكم، والمَرجِع لكم في جميع حوادثكم، وبيده مجاري أمُورُكم وأحكامكم، وهو الكافل لرعيَّتي، إنَّ له كلَّ ما كان لذلك النبيِّ في أمور الرعيّة، وما يتعلَّق بأمنه؛ بحيث لا يشكُّ فيه أحد ويتبادر منه ذلك، كيف لا، مع أنَّ أكثر النصوص الواردة في حقِّ الأوصياء المعصومين المستدل بها في مقام إثبات الولاية والإمامة المتضمنَّين لولاية جميع ما للنبيِّ فيه الولاية ليس مُتضمِّناً لأكثَرَ من ذلك»[1].

نلاحظ في معالجة «النراقي» مجموعة من النقاط التي يجبُ الوقوف عندها، حيث لا مجال للشكِّ في اعتباره الفقيه الأوَّل الذي سَعَى لِبَلْوَرَة ولاية الفقيه كأُطروحة فقهيَّة ونظريَّة تتَّسمُ بقدرٍ عالٍ من الوضوح والشمول، لهذا، يصحُّ من هذه الزاوية اعتباره مِفْصلاً حقيقياً في مسار تطوُّر أُطروحة الولاية العامَّة للفقيه، وهو «قد أسَّس بحثه على الأصل العقائديُّ القائم على أنَّ مصدر الولاية والتشريع هو اللَّه، وأنَّ الشارع المقدَّس منح الولاية إلى الأنبياء والأوصياء ثم الفقهاء؛ لذا فولاية الفقيه

(1) المصدر نفسه، ص71.

مُترشِّحة من ولاية الأوصياء والأنبياء. وبهدف الاستدلال فقهيّاً على ذلك، فقد استفاد من ثلاث طُرُق استدلالية كوسائل إثبات على صِحَّة أُطروحة ولاية الفُقيه بالدليل الشرعي، وهذه الأساليب معروفة بين الفقهاء الذين كتبوا عن ولاية الفقيه. ولكن الحقَّ أنَّه أول مُؤسِّس للاستدلال الاجتهادي على مسألة ولاية الفقيه بهذا النحو من المتانة والعمق»[1].

وأما الطرق الثلاثة فهي:

- **الطريق الأوَّل**: عبر الأخبار الواردة في حقِّ العلماء ومعالجتها دلالة وسند، حيث اتجه للبرهنة بوجهتين:

1 - الوجهة الأولى: بالاستناد إلى العُرف العام والخاص، حيث يُفهَم من تلك الروايات أنَّها نصٌّ صريح على ولاية الفقيه.

2 - الوجهة الثانية: حيث يظهر فيها «النراقي» مجدَّداً من خلال البرهنة على النظريَّة، عندما استدل بالمقارنة بين نصوصها والنصوص التي يستدلُّ بها عادة على ولاية الأئمَّة، فاعتبر مَنطوقَ أكثرِها واحداً.

- **الطريق الثاني**: قولُه بظاهر الإجماع كدليل على الولاية، عِلماً أنّنا لم نجد من الفقهاء من ادَّعى الإجماع على ولاية الفقيه وفق هذا المعنى، وإنما نقل بعض المتأخرين القول بالإجماع عن «النراقي» نفسه. وربما صحَّ القول بالإجماع على ولاية الفقيه، بمعناها الأعمّ، ما يشمل ولاية الإفتاء وولاية القضاء، حيث يثبت الإجماع إجمالاً، وقد يثبُت بمعنى الحِسبَة، حيث إنّ ثُبوتها في الشريعة لحفظ النظام، مُسلَّم به عند فُقَهاء المسلمين.

- **الطريق الثالث**: وهو دليل الحِسبة، بما يعنيه من ضرورة تثبيت

---

(1) «ياسين الموسوي»: مقدمة كتاب «ولاية الفقيه» للنراقي، ص9 و25.

نظام الأمَّة والتصدِّي لحلِّ مشاكلها، ومنها التصدِّي لنصب القَيِّم على اليتيم الذي ليس له وصيٌّ، ونصب القيِّم لإدارة الأوقاف التي لا ناظر لها. وهكذا كلُّ ما يحتاج إلى إصلاح أو يُخاف عليه الفساد، وبالتالي، فإنَّ مهمَّة الدولة هي في الواقع نفس مهمّة (الحِسبة) الفقهيَّة، لذا، يبدو دليل الحسبة كافياً للدلالة على ولاية الفقيه، ومعه لا تنقُص الولاية التامة قيدَ أنملة[1].

في الحقيقة، إن استعراضنا لاستدلالات «النراقي» حول ولاية الفقيه، يبيِّن إلى أيِّ مدى، تتشابه رؤية «الإمام الخميني» مع رؤية «النراقي»، حيث سنجد تطابُقاً كبيراً في المفاهيم والمُصْطلحات والبُنية الاستدلاليَّة؛ إذ إنّ كليهما استند إلى الدليلين: الفقهي، الشرعي والعقلي، إلاّ أنَّ «الإمام الخميني» ضمَّن معالجته بُعداً ثالثاً، هو البُعد الواقعي الذي يرتبط بتردِّي المسلمين، والتحدِّيات التي تواجههم، والمشاكل العميقة التي تعاني، منها مجتمعاتهم، والتي وُظِّفت في إطار التأكيد على أهميّة وضرورة تولِّي الفقيه للسلطة. كما أنّ رؤية «الإمام الخميني» تميّزت بإضافات واسعة، واتَّسمت معالجته بطابع مُسهَب وشامل، عمَّقت النظرة لولاية الفقيه، دون أن تفقد تشابُهها مع معالجة «النراقي»، هذا ما نجده بوضوح، على سبيل المثل، في قول «النراقي»: إنَّ الولاية تثبت لواحد لا بعينه، فيلزَم من الآخرين وحتى الفُقهاء إطاعته، أو تثبت الولاية لجماعة، وعند ذاك، أي مع تعدِّدهم لا تنفذ ولاية كل واحد منهم إلا بعد الاتفاق والاجتماع، حيث تحكم وقتها مبادئ وقوانين الشورى، كالاقتراع وغيره. وعلى المنوال ذاته، نجد أنَّ «الإمام الخميني» أوضح في موانع عديدة، أنَّ ثمَّة إمكانية في حال تعذُّر أن يكون القائد فرداً، أن تكون الولاية لمجموعة، أي لمجلس قيادة، ما

(1) المصدر نفسه، ص9 و25، نشير إلى أن القول بكفاية دليل الحسبة على القول بولاية الفقيه يعود في هذا السياق لياسين الموسوي).

يؤكِّد ذلك التطابُق ليس في البُنية الاستدلالية فحسب، إنَّما أيضاً في ما يتعلَّق بالجوانب التطبيقيَّة للأُطروحة.

والحال أن البعض يرى أنَّ هذا التطابق بين «الإمام الخميني» وغيره من الفقهاء، اختص بـ«النراقي» وحده، وهذا ما يذهب إليه «آية الله التبريزي» في «الإرشاد إلى ولاية الفقيه» حيث يقول: «ما عثرت على كلام أحد يُصرِّح بثبوت الولاية المُطلَقة بالمعنى المتقدِّم في أول الرسالة (أي أن للفقيه ما للرسول والإمام) للفقيه بالأخبار التي عرفت حالها سنداً ودلالة، إلاّ «النراقي» (قُدِّس سرُّه)، حيث قال في عوائد الأيام في البحث عن ولاية الفقيه في المقام الثاني: كلما كان للنبي والإمام الذين هم سلاطين الأنام وحصون الإسلام، فيه الولاية وكان لهم، فللفقيه أيضاً ذلك إلاَّ ما أخرجه الدليل من إجماع أو نص أو غيرهما»[1].

وتُفيد هذه الملاحظة المهمَّة أنَّ التشابه الذي قد يَرِد بين «الإمام الخميني» وفقهاء آخرين لا يرقى إلى حدِّ المُطابَقة بالرؤية، إنما ظلَّ محكوماً تارةً بفروقات تتعلَّق بدرجة الولاية (درجة أَوْلى بالمؤمنين من أنفسهم)، أو بمقدار الوضوح في صلاحيّات الوليِّ، أو في طريقة الاستدلال على النظريَّة. ويضيف «التبريزي»، في ملاحظة أخرى فائقة الأهميَّة بدورها، ويخالف فيها ما هو مُتداوَل، ولا نجدها عند غيره من الذين عالجوا موضوع ولاية الفقيه، وتتعلَّق بقوله إن «النراقي» قد عدل عن تبنيّه لولاية الفقيه المُطلَقة في كتاب آخر، هو «مستند الشيعة بالفقه»؛ يقول «التبريزي»: «هذا مضافاً إلى أنه (ره) عدل في المستند عما ادَّعاه في العوائد من ثبوت الولاية المُطلقة للفقيه؛ حيث حمل في المستند الأخبار التي استدل على ثُبوتها له، على ما يتعلَّق بالدعاوى والقضاء بين

(1) آية اللَّه السيد يوسف مدني التبريزي: «الإرشاد إلى ولاية الفقيه»، ص69.

الخصوم والفتوى في الأحكام الشرعيّة، وتوضيح ذلك يحتاج إلى نقل المسألتين اللتَّين تَعرَّض لهما في المستند»[1].

ويضيف «آية الله التبريزي» في توضيح ذلك، بالقول: «ولا يخفى عليك أنَّ ما يُستفاد من كلامه (أي النراقي). أن الأخبار الدالَّة بعمومها أو إطلاقها على وجوب الرُجوع إلى حكم الفقيه، أكثرها بل كلُّها يتعلّق بالدعاوَى والقضاء بين الخصوم والفتوى في الأحكام الشرعيّة وَوُجوب القبول فيها، مما لا نزاع فيه، هذا مُضافاً إلى أنه (ره) صرَّح في ذيل المسألة الأولى في الجواب عن صحيحة محمد بن قيس بأنَّها واردة في الإمام وهو الظاهر في إمام الأصل، وأصالة ثبوت كلِّ حكم ثبت له لنايبه العام أيضاً غير معلوم بدليل».

وهذا الكلام الأخير، صريح في المخالفة لقوله في «العوائد» في بحث ولاية الفقيه، إنَّه كلما كان للنبي والإمام الذين هم سلاطين الأنام وحصون الإسلام فيه الولاية، وكان لهم فللفقيه أيضاً ذلك إلا ما أخرجه الدليل من إجماع أو نصٍ أو غيرهما. وكيف كان، إن كلامه في (المستند) أمتن استدلالاً ممّا في (العوائد). إذ متى عرفت أنَّه ليس لنا دليل تام الدلالة يثبت عموم النيابة مما أقرَّ به في آخر المسألة الأولى مع أن استدلاله بالأخبار على ما يدَّعي في العوائد لا يخلو من اضطراب»[2].

إنَّ خُلاصة القول، رغم ما ذهب إليه «التبريزي» من أنّ «النراقي» عاد عن القول بالولاية العامَّة للفقيه، وهذا ما يُشكِّل، بحدِّ ذاته، تقويماً يخترق الشائع عن «النراقي»، إلاَّ أن ذلك لا يلغي كون «النراقي» هو الأب الفعلي لأطروحة الولاية العامة للفقيه، كنظريَّة مستقلَّة ومتكاملة.

---

(1) المصدر نفسه، ص69.

(2) المصدر نفسه، ص73.

بالاستناد إلى استدلال فقهيٍّ وعقليٍّ صريح، أفضى بما لا لُبس فيه، إلى القول بالصلاحيَّات السياسيَّة المُطلَقة للفقيه. إنَّ ذلك يُؤكِّد ما ذهبنا إليه، من وجود نسب مباشر مع رؤية «الإمام الخميني» في الولاية العامَّة للفقيه.

3 ـ اجتهادات الحاضر/ الانشعاب إلى نموذجين

مما لا شكّ فيه، أنّ أطروحة «الإمام الخميني» حول ولاية الفقيه تركت أثرها العميق على الفِكر السياسيِّ الشيعيِّ المُعاصر. لقد بات هذا الفكر باتّجاهاته كافة أكثر تَسيُّساً وانفتاحاً، واكثر اندفاعاً باتِّجاه بَلْوَرَة مفاهيمه إزاء الإشكاليَّات السياسيَّة المُعاصِرة، وبات التناظر معها تأييداً أو لاختلافاً، ضرورة لا مناصَ منها في سياق تشكيل أيّة نظريّة في الفقه السياسي الشيعي، وهذا ما ستتلمَّسه في الفُصول اللاَّحقة. وبالفعل، فقد ضجَّت الساحة الفكريَّة والفقهيّة الشيعيّة خلال العقدين الماضيين بأُطروحات عديدة تجاه مفهوم السلطة في غيبة الإمام الثاني عشر، لكن ما يهمُّنا في هذا المقام هي الأُطروحات التي يُمكن اعتبارها أنَّها قد خرجت من رَحِم رؤية «الإمام الخميني» لولاية الفقيه، فمثَّلت امتداداً لها، واستكملت المُعالجات النظريَّة المُتعلِّقة بها، أو أنها اختلفت معها في جوانب محدَّدة من غير أن تغادر أُطُرها العامة، وسنسعى هنا إلى الوقوف عند نموذجين يُعبِّران عن اتجاهين رئيسيَّن في مُقاربة أطروحة ولاية الفقيه العامة. وقد يختزل هذان الاتِّجاهان مختلف التنويعات الاجتهاديَّة التي بَرَزَت كانشعابات وتفريعات نظريّة لرؤية ولاية الفقيه.

أ ـ النموذج الأوَّل: ولاية الفقيه النصبيَّة

يُمثِّل «آية الله جوادي الآملي» أبرز المُنظِّرين المعاصرين لولاية الفقيه العامة، وهو من تلامذة «الإمام الخميني» الذين يمتازون بمقدرة

فلسفيَّة رصينة، ويمتلكون نصّاً عميقاً، وقد أَسْهَم بالتنظير للولاية العامة للفقيه من خلال دراسات عديدة، أبرزها كتابه «ولاية الفقيه» الذي تُرجم إلى العربيَّة في العام 1993م، وسنسعى هنا، إلى التقاط الإضافات التي تضمَّنتها معالجة «الآملي»، دون أن نقف عند معالجته للأدلَّة العقليَّة والنقليَّة في إثبات أُطروحة الولاية، وهي التي سَبَق أن تناولها «الإمام الخميني» طويلاً ومِراراً، علماً أنَّ قِسماً كبيراً من مقاربة «الآملي» للإشكاليَّات المطروحة ذات طبيعة سِجاليَّة مع الاتجاهات المُقابلة، بما فيها الاتجاهات الاجتهاديّة التي تتبنَّى أُطروحة الولاية.

وسنجد أنَّ «الآملي» قد ركَّز على ولاية الفقيه بوصفها مسألة مُتعيِّنة دينياً تتعلَّق بالتكليف الإلهي، مُعتبراً أنَّها في إدارة نظام الحكومة مثل منصب القضاء وسمة المَرجعيَّة تُعيَّن «من قبل الشارع المقدَّس، أما قبول الناس، فإنَّه مُؤثِّر في مرحلة الإثبات دون أصل الثبوت، فكما أنَّ الفقيه الجامع لشرائط الإفتاء يكون صاحب منصب الإفتاء، سواء قبل أحد بمرجِعيَّته أم لم يقبل ـ والاختلاف الوحيد هو أنَّه إذا قبل الناس به، فإنَّ العنوان الإضافي لمرجعيَّته سوف يصل إلى مرحلة الفعليّة ويصاحبه الآثار العينيَّة، وإلاَّ بقي في إطار القوة دون ترتُّب آثار خارجيَّة عليه ـ وكما أنَّ الفقيه الجامع للشرائط يكون حائزاً على منصب القضاء، سواء رجع الناس إليه أم لم يرجِعوا، مع فارق، وهو أنّه إذا قبل من الناس لفصل الخصومات فسوف تنتقل الصفة الإضافية (القضاء) إلى مرحلة الفعليّة مع ترتُّب آثار عينيّة كثيرة، وإلاَّ بقي في مرحلة القوة دون ترتُّب الآثار، فإنَّ جَرَيَان ولايته بالنسبة لإدارة أمور الأمّة الإسلاميّة، هو أيضاً هكذا، فأصل المقام محفوظ وترتُّب الآثار الخارجية منوط بتولِّي الأمة»[1].

---

(1) آية اللّه جواد الآملي: «ولاية الفقيه» (ترجمة عباس نور الدين، دار المداد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1993، بيروت 1993، ط1، ص14).

ويرى «الآملي» في توضيح ذلك أنَّ رأيَ غير المعصوم أو إخباره ليس له دور في إنشاء حُكم أو إحداث حقٍّ، بل يكون في حالة الاعتبار، كاشفاً، سواء كان رأي عالم مُتخصِّص أو عاميٍّ معروف، أو كان نتيجة اتفاق الآراء أو إجماع الأكثريّة، ولهذا فإنّ الإجماع والعقل ليسا مثل القرآن وسُنَّة المعصومين مصدراً للأحكام أو مبنى لإنشاء الحقوق، إنما هما: مصباح لتشخيص الحكم، ونور لتبيين الحق.

ولذا، فـ«الآملي» يعتبر أنَّ الإجماع له دور الكشف عن الواقع، ولا يكون مُوجِداً لحُكم أو حقٍّ أبداً، وكذلك البيعة، حيث يعتبر أنّها في ثقافة التشيُّع وفي فقه الشيعة الإماميّة، علامة على الحقِّ وليست عِلّة له، فالحاكميّة في النظام الإسلامي هي حقُّ اللّه، وعلى الناس أن يقبلوا بالنظام الإسلامي، وليس لذلك أيُّ أثر في ثبوت أصل حقٍّ حاكميَّة القرآن والمعصومين.

ففي اعتبار «الآملي»، لا يُمكن تصوُّر أنَّ آراء الناس بالنسبة لأصل قبول الدين، وحقَّانية القرآن، وحاكميَّة النبي والأئمّة المعصومين تكون علامة وليست عِلّة، ثم تكون لقيادة الفقيه الجامع للشرائط عِلّة وليست علامة.

ويَخلُص إلى القول بأنَّ جوهر الكلام حول آراء الناس بالنسبة لإيجاد حقِّ حاكميَّة الفقيه الجامع للشرائط، سوف يُؤدِّي إلى القول بأنَّ الفقيه العارف بجميع قوانين الحكم هو مُمثِّل ونائب للأمَّة وليس لإمام العصر (عليه السلام)؛ لأنَّه في مثل هذه الحالة يكون قد حصل على نيابته من الأمَّة ووكالته من مُوكِّليه، ولم يُحرِز نيابته من صاحب الزمان. ويَرَى الآملي أنَّ ذلك لا ينفي تساوي وَعي القائد مع الناس، ولا يقلِّل من حُرمة الرأي العام[1].

---

(1) المصدر نفسه، ص15 ـ 19.

والحال، أنَّ العبارة الأخيرة تكشف جوهر فكرة «الآملي»، فالوليُّ الفقيه هو نائب للإمام الغائب وممثِّل له وليس نائباً للأمَّة وممثِّلاً لها؛ أي ليست هي مصدر شرعيَّته في السلطة وحقِّه في الحكم، ودورها مقتصر على الكشف عن ذلك وإثباته، وليس ثبوته وإنشاءه.

ويستند «الآملي» في ذلك إلى رؤية فلسفيَّة، عقائديَّة، ترى أنَّ للإنسان شأنين أحدهما ثابت والآخر متغيِّر، فالشأن الثابت يَرجِع إلى فطرة التوحيد والروح المُجرَّدة عن المادة، والتي هي فوق حدود الماضي والمستقبل. والقوانين التي تتعلَّق بهذا الشأن قوانين ثابتة لا تقبل التغيير، أمَّا الشأن المُتغيِّر عند الإنسان، فهو المتعلِّق ببدنه الأرضيِّ والزمنيِّ، فالعادات والسُنُن المختلفة التي نجدُها بين الناس في البلدان العديدة أو الأزمنة المُتفاوتة هي التي ترتبط بهذا الشأن المُتغيِّر.

أمَّا تلك القوانين التي ترتبط بالفِطرة الإنسانيَّة فهي القوانين التشريعيَّة التي لا تتبدَّل في أيَّة حالة، ومن قبل أيِّ إنسان.

وينتهي «الآملي» إلى القول بأنَّ الحلقة التي تتولَّى تطبيق تلك القوانين الأبديَّة على الظروف الاجتماعيّة المُتغيِّرة هي الولاية؛ أي الحكومة والقيادة[1].

إلاَّ أنه، ورغم تبنِّي «الآملي» لهذا المفهوم لموقع الوليِّ الفقيه، فهو يرى من حيث دوره وصلاحيَّاته أنَّه لا يحقُّ له أبداً وفي أيَّة حالة، التصرُّف في التقنين، بل كلُّ ما يؤدِّيه هو إجراء القوانين. فالذي يَحكُم في الإسلام ليس شخصَ الفقيه العادل، وإنَّما الفِقه والعدالة. ومن هنا، فالوليُّ الفقيه كما أنَّه لا يحقُّ له أن يعمل تِبْعاً لآراء الناس، كذلك لا يحقُّ له أن يتجاوز برأيه الحدود والظائف المحدَّدة له.

(1) المصدر نفسه، ص70.

وفي المسائل الاجتماعية، لا يحقُّ للحاكم أن يزيد أو يُنقص أيَّ شيء من القوانين الإلهيَّة، وعليه أن يُسلِّم بالأحكام كافة، أمَّا تكليفه كوليٍّ وأمين في مقام إجراء القوانين، فهو عند التزاحُم بين الأهم والمهم، وخاصَّة عندما يوجد مُزاحم لأصل النظام الإسلامي، فعليه أن يؤدِّي الأهمَّ ويمنع المُهم ما دام التزاحُم موجوداً. ولهذا فإنَّ الحاكم والوليَّ على المجتمع عندما يحكم بوجوب أداء الأهم، لا يكون مُتميِّزاً عن باقي أفراد المجتمع في الامتثال لذلك الحكم. وهذا دليل على أنَّ النظام الإسلامي هو الحاكم فوق كُلِّ الأفراد[1].

تشكِّل رؤية «الآملي» التي استعرضنا أهمَّ مفاصلها، امتداداً لرؤية «الإمام الخميني» حول ولاية الفقيه، رغم أننا لم نَقَع على نصوص واضحة «للإمام الخميني»، تحدِّد الموقع القانوني للناس، وهل أنَّ دورهم هو انتخاب الوليِّ أو مجرَّد الكشف عنه، ما يجعل هذه المسألة من هذه الزاوية موضوعاً غير معالج عند «الإمام الخميني» بينما بدت أنَّها تُشكِّل ركيزة جوهريَّة في رؤية «الآملي». أمَّا في ما يرتبط بقول «الآملي» إنَّ الحاكم الفعلي ليس هو الفقيه وعدالته، بل هو الفقه والعدالة، وليس له التصرُّف في القوانين بل إجراؤها في إطار التزاحُم ما بين المُهم والأهمّ، فإننا قد عالجنا نصوصاً «للإمام الخميني» قد تُوحي بالاختلاف عما ذهب إليه «الآملي»، حيث اعتبر «الإمام الخميني»: «أنَّه لو كانت صلاحيَّات الحكومة محصورة في إطار الأحكام الفرعيَّة الإلهيَّة لوجب أن تُلغَى أُطروحة الحكومة الإلهيَّة والولاية المُطلقَة المفوَّضة إلى نبيِّ الإسلام (ص)، وأن تصبح دون معنى.»[2].

---

(1) المصدر نفسه، الصفحات: 48 ـ 69 ـ 102.

(2) الإمام الخميني في رسالته إلى رئيس الجمهورية الإسلامية ص422 ـ 423.

على أيِّ حال، فإنَّ رؤية «الآملي» تُشكِّل، كما ذكرنا سابقاً، نموذجاً عن اتِّجاه رئيسي في فهم ولاية الفقيه، ساد الساحة الفقهيَّة ـ السياسيَّة خلال العقدين الماضيين. ويصحُّ أن نسمِّيه بأنَّه الاتجاه الذي يردُّ مشروعيّة ولاية الفقيه إلى المَرتكَز الديني وحده. فالمشروعيَّة، وهي مبنى رئيسي في إشادة فكرة الولاية، هي مشروعيَّة إلهيّة مَحْضَة، ولا دور للأُمَّة بالمعنى الفقهي أو القانوني الصِّرْف في بناء هذه المشروعيّة. ويندرج في إطار هذا الاتجاه مجموعة واسعة من المفكِّرين والفُقهاء، منهم الفيلسوف «محمد تقي المصباح اليزدي»، و«آية الله محمود الهاشمي»، ولدى هذا الأخير مساهمة تحت عنوان «نظرة جديدة في ولاية الفقيه» يُخصِّص جزءاً منها لمعالجة المشروعيّة ودور الأُمَّة؛ حيث يرى «أن ولاية الفقيه جزء من ولاية الأئمَّة الأطهار (عليهم السلام)، وامتداد لولايتهم ومجعولة من قبلهم، ولا يجوز لأحد أن يَشكَّ في ذلك. ولو قرَّرنا أنَّ صلاحيَّات الولي الفقيه مُستمَدَّة من الشعب ومُتحصِّلة من الانتخاب لكان هذا موقفاً مُواجهاً لما استفدناه من المنهج الفقهيِّ والاستدلال الفقهي في مسألة ولاية الفقيه؛ لأننا استفدنا من القرآن الكريم والروايات الكثيرة أنَّ الولاية والحاكميَّة للّه سبحانه والنبيِّ (ص) والأئمَّة الأطهار (ع)، ومن بعدهم لمن يجعلونها وينصبون لها، ولم تُترك إلى الناس. ولا بدّ من أن نعلم بأنَّ الشورى والانتخاب، والاختيار على أساس الانتخاب، من البِدَع التي جاءتنا من الغرب ومن ثقافة المخالِفين للشيعة في الولاية.»[1].

إذن، مع هذه المفاهيم التي يحمِلها نصّ «الهاشمي»، يأخذ مفهوم

(1) «آية اللّه السيِّد محمود الهاشمي»: «نظرة جديدة في ولاية الفقيه»، (تُرجم إلى العربية في العام 1997م، دون دار نشر، ودون تاريخ، ودون رقم الطبعة، ص22 ـ 23).

المشروعيّة الإلهيّة مزيداً من الوضوح، وهو ينسجم مع ما سَبَق أن استعرضناه من آراء «لآية الله الآملي»، حيث نُلاحظ أنَّ القول بالمشروعيّة الإلهيّة إبتَنَى من وجهة نظر «الهاشمي» على نفي تأصيل الشورى والانتخاب في ظلِّ استناد كامل إلى النصِّ الديني ودلالاته ومُوجِباته.

ب ـ النموذج الثاني: ولاية الفقيه الانتخابيَّة

النموذج الثاني في فهم ولاية الفقيه، هو نموذج «الشيخ حسين منتظري»، ويعكس بدوره اتِّجاهاً فقهيّاً آخر، يقوم على تبنِّي الولاية المُطلَقة للفقيه، لكن وفقَ مرتَكَز مختلفٍ لمعنى المشروعيّة، يختلف اختلافاً واضحاً عن الاتِّجاه الفقهي السابق.

يقول «منتظري» في كتابه «دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميَّة»: «إنَّ لأرباب التحقيق من علماء المسلمين في مبدأ الحكومة قَولَين:

الأوَّل: إنَّ السيادة والحاكميَّة للّه ـ تعالى ـ فقط، وبيده التشريع والحكم ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾. والنبيُّ (ص) أيضاً لم يكُن له حقُّ الحكم إلا بعد أن فوَّض الله إليه ذلك، ولم يكُن يتَّبع في حكمه إلا ما كان يُوحَى إليه، والأئمَّة أيضاً قد انْتُخبوا من قِبَل النبيِّ (ص) بأمر اللَّه ـ تعالى ـ بلا واسطة أو مع الواسطة. حتى أنَّ الفقهاء في عصر الغَيْبة أيضاً نصبوا من قبل أئمَّتنا (ع) لذلك، وإلا لم يكن لهم حقُّ الحُكم، وليس لإنتخاب الناس أثر في هذا المجال أصلاً، فالحكومة الإسلامية ثيوقراطية مَحْضَة، وهذا القول هو الظاهر من أصحابنا الإماميَّة.

الثاني: إنَّ الأُمَّة بنفسها هي صاحب السيادة ومَصْدَر السلطات، وأهل الحلِّ والعقد يُمثِّلون سلطة الأُمَّة. ويشهد لذلك، مُضافاً إلى سلطة

الناس على أنفسهم تكويناً، قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ وما ورد من الأخبار الكثيرة المتضَافِرة في بَيْعَة الناس للنبيِّ (ص) والخُلفاء والأئمّة، فيظهر بذلك أنّهم مبدأ السلطة والسيادة. نعم، ليس للحكام التخلُّف عمّا أمر الله به ـ تعالى ـ في كلِّ مورد»[1].

وبين هذين القولين يحدِّد «منتظري» رأيه بالقول «إنَّ الحقَّ هو الجمع بين القولين بنحو الطُولية، فإن كان من قَبِل الله ـ تعالى ـ نُصب لذلك، كما في النبيِّ (ص)، وكذا في الأئمة الاثني عشر عندنا، فهو المُتعيِّن للإمامة، ولا تنعقدُ الإمامة لغيره مع وجوده والتمكُّن منه.

وإلا كان للأمّة حقُّ الانتخاب، ولكن لا مطلقاً بل لمن وجد الشرائط والمُواصفات المُعتَبَرة، ولعلّ إمامة الفقهاء في عصر الغَيْبة من هذا القبيل. فالإمامة تنعقدُ أولاً وبالذَّات بالنّصب، وبعده بانتخاب الأُمَّة بمرحلة واحدة أو بمراحل. وأما التغَلُّب بالقهر أو ولاية العهد، أو بَيْعة بعض الناس، فلا يكون ملاكاً للإلزام وإيجاب الطاعة عند العقل والوجدان»[2].

ويرى أنَّ الفقيه الواجد للشرائط هو المتعيِّن للولاية، إما بالنَّصب أو بالانتخاب، ويعتبر أنَّ مساق كلمات الأعاظم والأعلام في تأليفاتهم كان يَندرجُ في القول بتعيُّن النصب، وكون الطريقِ مُنحصراً فيه، ولم يكونوا يلتفتون إلى انتخاب الأمّة. وهو يستحْضِر أدلَّة تخدشُ بهذا الرأي وتدلُّ على صِحَّة الانتخاب من قبل الأمَّة أيضاً.

ويرى بالجملة، أنَّ أمر الولاية الفِعليَّة بيد الأُمَّة، وإن وجب عليها في مقام الانتخاب رعاية الشرائط التي اعتبرها الشارع في الوالي من

---

(1) «آية اللّه منتظري»: «دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية»، (الدار الإسلامية، بيروت 1988م، ط2، ص404 ـ 405).

(2) المصدر نفسه، ص405.

الفقاهة وغيرها. نعم، لو ترك الناس العمل بهذه الفريضة المُهمَّة، ولم يسعوا لانتخاب الحاكم الصالح، أَمْكَن القول. بوجوب تصدِّي الفقهاء الواجدين للشرائط للأمور المُعطلّة من باب الحسبة، فإنَّ الأمور الحِسبيَّة لا تنحصرُ في الأمور الجزئيَّة كحفظ أموال الغيَّب والقُصَّر ونحوها. وكيفما كان، فالولاية في عصر الغَيْبة مختصَّة بالفقيه الجامع للشرائط، إما بالنصب عموماً أو بالانتخاب من قبل الأمَّة أو بالتصدِّي للوظائف حسبة مع عدمهما، فلا يجوزُ تقدُّم غيره عليه في ذلك، مع وجوده، بل يجب الائتِمار بأوامره، لما مرَّ من اعتبار الشروط في الوالي، فتنطبق قهراً على الفقيه الجامع لها.

ويرى «منتظري» أنَّ «مقبولة عمر بن حنظلة» التي عالجناها سابقاً، ترتبط بالقضاء، ولا يصح الاستدلال بها لإثبات الولاية المُطلقَة بالنصب.

ويُدافع عن دلالة البيعة، بعد تأكيده أنَّه في حال وجود إمام منصوب من قبل تعالى، فإنَّ انتخاب الأمَّة لغيره ما لا أثر له، فإنَّ أمر الله قبل أمرنا، ويُحدِّد أنه: كيف كان فالبيعة مما تتحقَّق به الولاية إجمالاً، كيف، ولو لمْ يكُن لها أثر في تثبيت الإمامة وتحقيقها، لمَّا طلبها رسول الله (ص) لنفسه ولأمير المؤمنين (ع)؟ ولما كان أمير المؤمنين يُصرُّ عليها في بعض الموارد؟ ولما كان يطلب صاحب الأمر(ع) البيعة بعد ظهوره بالسيف والقدرة؟ وما قد يقال من أنّها لتأكيد النصب فمآلُه إلى ما نقول أيضاً، إذ لو لم يكُن يترتَّب عليها تحقيق الإمامة، لم تكُن مُؤكَّدة، فإنَّ الشيء الأجنبي عن الشيء لا يؤكِّده، وإنما يُطْلق المُؤكَّد على السبب الوارد على سبب آخر[1].

---

(1) المصدر نفسه، الصفحات، 408 ـ 409 ـ 416 ـ 417 ـ 450 ـ 537.

إن آراء «منتظري» هذه التي ابتَنَتْ على مجموعة من الاستدلالات الفقهيَّة والعقليَّة المُستفيضة التي شغلت مئات عدَّة من الصفحات، والتي حاولنا في هذه المقاربة التقاط بعض أبرز مضامينها، تُفضي بصورة جليَّة إلى نموذج آخر في بناء قاعدة المشروعية لولاية الفقيه، وهي المشروعيَّة الدينيَّة ـ الشعبيَّة التي تستند إلى آليات الانتخاب، دون أن تقلِّل من صلاحيَّات الوليِّ الفقيه نفسه، والتي يذهب بها «منتظري» إلى مداها الأبعد، بحيث يمدُّها أيضاً باتِّجاه تجويز الجهاد الابتدائي، وهو ما سبق أن أشرنا إلى تحفظ «الإمام الخميني» عليه، وحصره في دائرة صلاحيّة الإمام المعصوم.

وعند التحليل الدقيق لرؤية «منتظري»، سنجد أنّها تقوم على قاعدة مزدوجة من المشروعيَّتين الإلهيّة والشعبيّة. حيث المشروعيّة الدينيّة قاطِعة في تحديد وُجوب أن يكون الحاكم فقيهاً، وهذا ما يُشكِّل تَفويضاً عاماً، بينما تختصُّ المشروعيّة الشعبيّة في اختيار شخص الحاكم وفي مُمارسة الرقابة عليه، حيث تُشكِّل هذه المشروعيَّة امتداداً طوليّاً للمشروعيَّة الإلهيَّة؛ أي مُتأخراً بالرُّتبة على مشروعيَّة النصب في حال وجودها. ويعتبر «منتظري» أنَّ مشروعيّة النصب اقتصرت على الرسول والأئمَّة، وعلى من سَمُّوه بالاسم، كما حصل تاريخيّاً مع النواب الخاصِّين واقتصر عليهم، دون أن يستمّر عبر الزمن.

إذن، نحن أمام اتِّجاهين، اخترنا نموذَجين محدَّدين للتعبير عنهما، اتِّجاه المشروعيَّة الإلهيّة، واتّجاه المشروعيّة المُزدوجة الدينيَّة ـ الشعبيَّة، وكلا الاتجاهين ينطلقان بتأثير من أطروحات «الإمام الخميني» ورؤيته الفقهيَّة ـ السياسيَّة للولاية. وفي الواقع، إنَّ هذين الاتِّجاهين يضُمَّان بدورهما بين ثناياهما تنويعات وفروقات اجتهاديّة تفصيليَّة، قد لا نحتاج إلى مُعالجتها بالتفصيل. لكن، ما لا شكَّ فيه أنّ السؤال السياسي والفقهيّ الراهن في تَجرُبة الاجتماع السياسي الإسلامي المعاصر، قد

وُلِد في رَحِم هذه العلاقة المُعقَّدة بين المشروعيَّتين. وبالعودة إلى مسار المُعالجة الذي قاربناه بدءاً من محطاته التأسيسيَّة تاريخيّاً، ومُروراً بتتبُّع العمليَّة التاريخيَّة التي تَطوَّر معها نهج الولاية العامَّة للفقيه، سنستخلص حقيقة فائقة الأهميَّة، ويبدو أنها ستلازمنا على مدى مُعالجتنا لنظريَّات السلطة لدى اتِّجاهات الإسلام المعاصر، ويُمكِن تكثيف هذه الحقيقة بالقول: إنَّ الولادة التاريخيَّة لأطروحة الولاية العامة للفقيه تمَّت في رحم إشكاليَّة الصراع بين الفقيه والسلطان الذي مارس سلطة غَصبية، هي في جوهرها وحقيقتها سلطة الإمام الغائب، في حين أنَّ إمساك الفقيه بالسلطة نتيجة لانتصاره في هذه المعركة التاريخيّة والتي أَفَضَت إلى استعادة حقِّه المُستلب منذ العام 329هـ، وهو تاريخ بدء الغَيْبة الكبرى، قد طَوَى إشكاليَّة الفقيه ـ السلطان، وليدفع باتِّجاه إشكاليَّة أخرى، وفي مجال جديد هذه المرة، وهو مجال العلاقة بين الفقيه والأمَّة، وبالضبط على قاعدة السؤال عن دور الأُمَّة في بناء السلطة وتأسيس المشروعيَّة السياسيَّة.

وفي الحقيقة، إنَّ مجالات التقاء الاتِّجاهين، اتجاه ولاية الفقيه النصبيَّة أو التعيينيَّة، واتِّجاه ولاية الفقيه الانتخابيّة واسع ومتعدِّد، حيث يظهر بوضوح اشتراط كلا الاتجاهين على ضرورة أن يكون الحاكم فقيهاً حائزاً على شروط الفَقَاهة والعدالة والتقوى وغيرها، واعتبار الدولة وماهيَّتها ضرورة لنَظْم المجتمع، وتوفير الخير العام، وتأكيد أَولويَّة الشرع وأحكام الله على أيِّ أحكام أخرى، بحيث ينتفي رأيُ الأُمَّة في حال مخالفته للضوابط الشرعية. لكن ما نلاحظه أنَّ الجهد التنظيري لهذين الاتجاهين انصبَّ على نحو رئيسي على صياغة إجابة على سؤال من يجب أن يحكم، دون إيلاء المُستوى ذاته من الاهتمام لسؤال كيف يجب أن يحكم، وما هي بُنَى مؤسَّسات السلطة.

إلاَّ أنَّ نقطة الافتراق الجوهريَّة التي أشرنا إليها، وهي منشأ

المشروعيَّة للسلطة، من شأنها أن تترك آثارها على مُجمَلِ العمليَّة السياسيَّة التي تُنتجها السلطة؛ حيث يرى البعض أنه «في نظريَّة الفقيه المُطلَقة يكون الفقيه منصوباً من قِبَل الله، والحكومة تكون من الأعلى إلى الأسفل. أمَّا في نظريَّة ولاية الفقيه الانتخابية، فإنَّ الفقيه يكون منصوباً من قبل الأمَّة في إطار رعاية الشروط الدينية، والحكومة من الأسفل إلى الأعلى. وهذا الفرق الأساسي هو في الحقيقة الأصل الذي تتفرَّع عنه كثير من الفروقات.

تُعدُّ الحكومة في النظريَّة الأولى مجرّد وظيفة، كما تتحقَّق إطاعة الحاكم بمحض أداء الواجب وامتثال التكليف. أمّا في النظريّة الثانية، فإن الأمّة ذات حقٍّ. وما يُواجهنا في النظريّة الأولى هو المُكلَّف، أما في النظريَّة الثانية، فيواجهنا إنسان (أو أمة) صاحب حقٍّ، بالإضافة إلى التكليف، وبذلك، جمعت هذه النظرية بين التكليف والحق في مركَّب واحد»[1].

بَيدَ أنَّ بعض مُنظِّري الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، يتجاوز في تفسيره الاختلاف الاجتهادي في نظريَّات السلطة المجال السياسي الفقهي، إلى القول بوجود قاع أعمق، تتأسَّس عليه هذه الاجتهادات المتفاوتة.

ذلك ما نجده عند «محمد مجتهد شبستري»[2]، أحد رُواد عِلم الكلام الجديد[3]، الذي يرى أنّ المسائل الفقهيّة المُرتبطة بالحكم

---

(1) «محسن كديفر» «نظريات الدولة في الفقه الشيعي»، (مجلة «قضايا إسلامية معاصرة»، قسم، 1988م، العدد السادس، ص95).

(2) «محمد مجتهد شبستري»: «آراء الفقهاء في الدولة والنظام السياسي»، (مجلة «قضايا إسلامية معاصرة» ما ستعرضه هو تلخيص لما ورد في الصفحات: 447 ـ 451 ـ 452 ـ 453 ـ 454 ـ 455).

(3) علم الكلام الجديد، تعبير شائع في الأدبيات الإيرانية للتدليل على ما يطال علم الكلام من تحديث في الموضوعات والمنهج.

والنظام السياسي، والتي هي مَورِد للاختلاف بين الفقهاء، ليست إلا شاهداً على كيفيّة انسجام اجتهاد كلٍّ فقيه مع فهمه لله والإنسان. وبعبارة أخرى، كيف يكون فهم الفقيه لله والإنسان أساساً لفهمه الكتاب والسنَّة. فليست المسألة في أن فريقاً يعمل طبقاً لضوابط علم الأصول، ولا يعمل الفريق الثاني طبقاً لهذه الضوابط، أو أنَّ أحدهما يضع العِلم والزمان موضع العقل والإجماع، والآخر لا يرى ذلك. كِلاهما يعمل بالضوابط نفسها، ويعتمد الأدلّة التقليديَّة نفسها، ولكنهما ينتهيان إلى فَتويين مختلفتين. إنَّهما يختلفان في المباني الكلاميّة وفهمهم للإنسان. وإن الاختلاف الأساس بين هذين الفريقين، في معرفتهما بالله يرتبطُ بموضوع التشريع الإلهي في عالم الإنسان، كذلك بمعرفتهما للإنسان. فريق يرى ضرورة الأخذ بالفهم العلمي للإنسان والمجتمع والتاريخ، بينما لا يقيم الفريق الآخر اعتباراً لمثل هذه العلوم، وهو مُتوقِّف على الفهم الفلسفي القديم للإنسان. وفريق يرى أنَّ مشكلة الإنسان الأساسيّة، في تنظيم الحياة الاجتماعية تكمُن في جَهلِهِ للقانون، وأنَّ الله هو المعنيُّ بوضع نظام اجتماعي، مشخَّص مع كافة تشريعاته وقوانينه الجزئيَّة لكُلِّ المجتمعات والعصور، وما على الإنسان إلا أن يُحقِّق ذلك النظام، بصرف النظر عن الظروف الخارجيّة، وأن النماذج التي يطرحها الدين مُطلَقة، ولا حرِّية للإنسان في اختيار النظام الاجتماعي الذي يتَّصل بحرِّية التشريع وسَنِّ القوانين؛ أي التدخُّل في ما هو حقٌّ مُطلَق لله. وكل قول بعدم إطلاقية هذه النماذج، يُساوِق القول بقصور الإسلام ونقصه. بينما يرى الفريق الآخر، أنَّ التشريع الإلهي هو ـ قبل كل شيء ـ تشريع للقيم الخالدة. فالله ـ بالدرجة الأولى ـ مبدأ للأصول الأخلاقيّة. وإن العناية والرحمة الإلهيَّة الأزليَّة، تُوجب توجيه الإنسان في قراراته وخطواته، لا تُعيِّن القانون. وإن أساس فلسفة بعث الأنبياء، وإرسال الرُسُل، إنما هي بيان حقائق القِيَم وتثبيتها في المجتمعات لا سنّ القوانين وتعيينها. فأكثر

تشريعات الإسلام وقوانينه كانت جارية على شكل أعراف وعادات وقوانين عُرفيّة. ويرى هذا الفريق أنَّ الله مُؤسِّس القِيم وموجدها. وقوانينه مظهر لقِيَمه.

لهذا، قد تتغيَّر القوانين الإلهيَّة. أما القِيَمَ الإلهيَّة، فلا سبيل إلى تغييرها وتحويلها، فهؤلاء يرون أن مشكلة الإنسان الأساس، هي مسألة القيم وليس الجهل بالقانون.

إنَّ رؤية «شَبَسْتَري» هذه، والتي استعرضنا جوانب أساسيّة منها، تشكِّل إضاءة جديرة بالتأمل، بمعزل عن صِحّة أو عدم صحة الفروقات التي أوردها، إلاَّ أن أهميَّتها تكمُن في أنَّها تَسبُر غوراً عميقاً لخلفية المناظرة السياسيّة القائمة في الوسط الشيعي، إذ إنَّ ما بدا أنَّه نقطة افتراق جوهرية، تتعلَّق بالموقع الدستوري للأمّة تجاه ممارسة حقِّ الانتخاب في اختيار الحاكم، واشتراكها في تأسيس مشروعيَّته، لا يشكِّل، في الواقع، إلا تجليّاً لافتراق أعمق، يتعلَّق بالفهم المعاصر للدين، وفي تحديد معنى هذه المعاصرة، وآثار ذلك على فهم دور الإنسان نفسه، ومدى انسجام كل ذلك مع الأصول الشيعية أو الخروج عنها. مُجدَّداً، نحن في مواجهة إشكاليّة التحديث في مقابل موقف التأصيل، كإشكاليّة صحيحة في إيضاح الترسيمة الفكريَّة للتنظير الشيعي السياسي المعاصر. وفي التدليل على وجود منطق ضمنيٍّ لا يُفصح عن نفسه بصورة واضحة ومباشرة. إنَّما يُمكن التقاط طبيعته ووجهته تِبْعاً لتجليَّاته وتعبيراته، ولذا، فإن الموقف من الأُمَّة، وحدود دورها في إنتاج المشروعيَّة، والإسهام في بناء العمليّة السياسيّة، يُشكِّل أحد أقوى التعبيرات، لفهم المنطق الضِمنيِّ أو الفلسفة السياسيّة لاتجاه ما، فيما إذا كان مأخوذاً بهواجس التحديث، وعُرضة لتأثيرات مُحاكاة الحداثة، أو أنه يركَن إلى المُنطلَقات والطروحات الفكريَّة والسياسيَّة التقليديَّة.

4 ـ نظريَّة السلطة عند «الإمام الخميني» في إطار الخصوصيَّة المُجتمعيَّة

في إطار الجغرافيا الثقافية للتوزُّع الشيعي في العالم، يمتاز الاجتماع الشيعي في إيران بميزة تفتقدها المجتمعات الشيعيَّة الأخرى، ذلك أنه ذو تركيب أحادي، لا ينطوي على إشكاليَّات الثنائية المذهبيّة، أو التعدُّدية الدينيَّة أو الثقافيّة. كما أنه يستند إلى زمن مُتوافِق بين التاريخ والحاضر؛ إذ إنّ تعاقُب أنظمة الحكم واختلاف السلالات الحاكمة، لم يُلغِ الامتداد التاريخي للوحدة المجتمعيَّة، ولم يُشرذم مكوِّنات الهويّة لديها. إن ذلك قطع على إشكاليّات الوحدة والتجزئة أن تُولَد، وعطَّل مأزق عدم التطابق بين الدولة والأمَّة في أن يُطلق آثاره التدميريّة، أو أن ينتج تلك الإعاقات البُنيويَّة المستديمة.

وهذا ما يجعل المُغايَرَة راسخة، بين التجربتين الإيرانيَّة والعربيَّة، من حيث الاختلافات التي آل إليها تطوُّر المسار السياسي في كلتا التجربتين.

وإن تَمَفْصُل البُعدين الديني والقومي أَفْضَى إلى استقرار الهويَّة الوطنيّة وحال دون اضطرابها وقلقها. وقد أدَّى ذلك إلى حصر الإشكاليَّات المجتمعيَّة الداخليّة التي تطرح نفسها على الفكر السياسي، بالاقتصار على تحدِّيات الحداثة الوافِدة، دون إشكاليَّات التعدُّديَّة أو الثنائيَّة التي غالباً ما يُواجِهُها الفكر السياسي الديني في المجال السياسي العربي.

وإنّ ثقل الإرث الشيعي في التاريخ الإيراني، جَعَل من العامل الديني عُنصراً حاسماً في تشكيل ديناميَّات الاجتماع الإيراني، ومنذ الدولة الصَفَويَّة في القرن العاشر الهجري، لا يُمكِن تصوُّر التاريخ

السياسي لإيران، دون استحضار الفاعليَّة التي مثَّلها على الدوام عُلماء الدين والحوزات العلميَّة في التأثير على السلطة تأسيساً أو مُمانَعة، أو في مواجهة التحدِّيات الخارجية في أشكالها المُختلفة.

لذلك، يُمكِن القول إنَّ الخصوصيَّة المجتمعيَّة في إيران، تُساعد الفكر السياسي الشيعي على أن يمارس شيعيَّته الكاملة، دون أن تخضعه لضغوطٍ خارجة عنه. فالفكر الديني يُمارِس، في هذه الحالة، أعلى درجات استقلاليَّته، وهو المستقلُّ (نسبياً) أصلاً، قياساً على الأنماط الأخرى من الأفكار.

وفي حالة «الإمام الخميني» ونظريَّة ولاية الفقيه، نُعيد ما سَبَق أن ذكرناه، لكن هذه المرة في سياق معالجة تأثيرات الخصوصيَّة المجتمعيَّة. إنَّ هذه النظريَّة أو الأُطروحة، هي نتاج النصِّ الديني نفسه، الذي يُؤدِّي هنا دور المحدِّدات، قاطعاً على المؤثرات أن تؤدي دوراً معاكساً لها، بل على نحوٍ أكثر دقَّة، ثمَّة توافُق، في هذه الحالة بين المُحدّدات والمُؤثِّرات.

إنَّ أُطروحة ولاية الفقيه، بما هي امتداد لفلسفة الإمامة في التاريخ، وسَعيٍ لمَفْصَلة الشريعة على الوقائع، وإيجاد الحلقة المنشودة دوماً للرَّبطِ بين ثوابت الدين ومُتغيِّرات الحياة. جاءت لتُعبِّر عن انشداد الفكر إلى محدّدات النصِّ الديني، أكثر من انشغاله بمؤثِّرات الواقع، وفي حالة التوافُق بين المحدّدات والمُؤثِّرات التي أشرنا إليها، يولد الشرط الموضوعي الذي يسمح للأُطروحة بأن تُعبِّر عن الحقائق السوسيولوجيَّة، مثلما هي في الأصل تعبير عن منظومة المُعتَقَدات الدينية.

وهكذا، يُمكِننا القول إنّ الوليَّ الفقيه الذي يشكّل مركز الثقل في عمليَّة بناء السياسة في أطروحة ولاية الفقيه، يستند في هذه الحالة، إلى جذرٍ راسخ في السوسيولوجيا السياسيَّة، مثلما هو يستندُ إلى تأصيل مفهومي وفقهي في منظومة المُعتَقَدات الدينية.

فما يُمكِن أن نُسمِّيه نقاءً دينياً في التنظير الفكري لولاية الفقيه، يُمكِن أن نتَبيَّنه كذلك، في عدم تضمين هذه الأطروحة مفاهيم ومُصطَلحات تنتمي إلى منظومات فكريَّة أخرى.

هذا طبعاً في مرحلة البناء النظري لها، قبل أن تتحوَّل إلى صيغة دستوريَّة تطبيقيَّة في مجال الحكم.

كما أنَّ الطابع الديني لهذه الأطروحة، فتح المجال السياسي أمامها، دون أن ينحصر في المدى الدَوْلَتي، ولهذا فهي رَمَت إلى اجتماع سياسي ديني، يجد امتداده في العقيدة وفي الأمّة في آن.

وهذا يعني أنَّ التوافق مع الخُصوصيَّة المُجتمعيَّة لم يَحُلْ دون استيعابها وتجاوُزها في آن.

وهذا ما يُقدِّم تفسيراً للأرضيَّة التي قام عليها الخطاب السياسي لولاية الفقيه.

رابعاً: الخلاصة: وبناء النسق

تؤول نظريَّة السلطة عند «الإمام الخميني»، المُتمثِّلة بالولاية العامة للفقيه، إلى ما يتجاوز المُستوى السياسي، إذ إنَّها استمرار للإمامة عبر التاريخ، وتعويض عن الغَيْبة بما يقوم مقام الإمامة من حيث الوظائف والصلاحيَّات، دون الرتبة والمقام. إنَّها نظام الخطاب ونَسَق المفاهيم، في مقابل تَبعثُر المعنى واضمحلال الاجتماع، إذ عَبْرَها يَؤوب التاريخ من غربته، ويعود التئام النموذج المتعالي مع الواقع. إنَّ ولاية الفقيه العامة، تعيد تشكيل الاجتماع الشيعي على نحو مُباين، إذ إنَّ انقفال المجال السياسي أمام الفقيه في التجربة التاريخيَّة، يستحيل في نظريَّة ولاية الفقيه إلى مدى مفتوح، يجذبه الفقيه إلى الحقل الديني، لذا يغدو مجالاً سياسيّاً ـ دينيّاً.

أمّا مشروعيّة الفقيه، فهي مشروعيّة دينيّة، بِحُكم نيابته عن الإمام المعصوم وتمثيله له، إلاّ أنّها في الآن عينه، مشروعيّة مُركَّبة، ينطوي في ضميمتها مشروعيّات عديدة؛ ذلك أنه، بالإضافة إلى نيابته عن المعصوم، عليه أن يكون ذا علم وعدالة، وأن يُؤدِّي وظيفة تقوم على تطبيق الأحكام والعدالة وخدمة الناس[1]. فالنيابة والمواصفات والوظيفة، تُشكِّل تركيباً مُتضافِراً، لا ينفكُّ قوامُ الولاية عنه، بل يقوم به ويتحقَّق فيه ويكتسب منه المعنى. إنَّ ذلك أقرب إلى أن يكوِّن الأجزاء التي تشكِّل الكُلَّ، فانتفاء إحداها، يُغيِّر في معنى هذا الكلِّ، ويفقده شيئاً من ماهيَّته.

لقد أقام «الإمام الخميني» نظريَّته على نمطين من الاستدلالات: شرعي ـ فقهي، وعقلي ـ واقعي. وقد تجاوز في ذلك الفُقَهاء الآخرين، ممن اختلف معهم، أو تشابَه بهم، فقد تجاوز الفُقهاء الذين قَصَروا دلالات الروايات على ولاية القضاء وولاية الإفتاء، إلى القول بِولاية الحُكم والأمر، ما يعني وِراثة الفقيه لولاية المعصوم في «كونه أولى بالمؤمنين من أنفسهم»، وتجاوز الفقهاء الذين قالوا بولاية الحكم للفقيه، إما بالدليل الحسبي، الذي يبقى قاصراً عن تأصيل نظريَّة سياسيَّة شاملة. وإمّا عبر أدلَّة الولاية العامة، لكن في ظلِّ عدم وضوح دائرة تطبيق الولاية. فهل تعني حكومة ودولة؟ أم تعني إدارة وقيمومة شرعيَّة (كما يظهر مع النصِّ المُلتبس «للجواهري»؟، وكذلك تجاوز «النراقي» نفسه، الذي يُعتَبر الأبَ الفعليَّ لنظريَّة الولاية العامة للفقيه، من خلال إضافة الدليل الواقعي، الذي أدخل الضرورات السياسيَّة الراهنة كمُسوِّغ إضافي لبناء الحكومة الإسلاميَّة.

في إزاء التأسيسين الفقهيِّ والعقليِّ، بَدَت النظريَّة في علاقتها بالرؤية

(1) «الإمام الخميني» «الحكومة الإسلامية»، ص90 ـ 91.

العرفانية «للإمام الخميني»، لا تستند إليها تأسيساً، إنَّما مماثلة. فالوليُّ الفقيه ذو العلم والعدالة، نائب الإمام المعصوم، هو صورة الإنسان الكامل، فإذا كان العرفان خَلاَصاً للذَّات، فالولاية خلاص للأُمَّة. لقد أحال «الإمام الخميني» الدورة العِرفانيَّة، «عبر تكميل العباد وتعمير البلاد»، من طَوْرِها الفردي إلى طَورِها الجمعي. من هنا، إنَّ ولاية الفقيه ذات طابع رسولي، خلاصي، يخرج معها العارف من ذاتيته إلى أُمتَّه. فالتدبير يصبح جزءاً من التنوير، والسياسة جزءاً من الديانة. وإنّ العارف يَسعى لتجاوُز احتجاب الكثرة (عالم الشهود) إلى الوحدة (عالم الغَيْب).

والفقيه، عبر ولايته، يَسْعى لمطابقة عالم الثبات على عالم المُتغيِّرات. وإقامة تلك المُواءمة بين المعاني والأشياء، والمفاهيم والوقائع. إنَّها محاولة لضبط السيرورات في إطار النَسَق الأصلي الذي هو الدين، وإعادة بناء التاريخ (الوقائع) على صورة الشريعة (الحقائق)، من هنا، السياسة لا يُمكِن أن تكون مدنيَّة فقط، والحاكم لا يُمكن أن يكون إلا فقيهاً عالماً وعادلاً.

إنَّ ولاية الفقيه، من حيث المصدر، هي سلطة الدين، ومن حيث البنية القِيَميَّة والمفهوميَّة، هي سلطة المعرفة والأخلاق (العلم والعدالة). لكأن ثَمَّة افتراضاً ضمنيّاً، أن المشكلة الكَؤُود الكامنة في صلب الاجتماع الإنساني، هي نقصٌ في المعرفة والأخلاق، والحلُّ في ولاية الفقيه، المعادل العَمَلي والرمزي في آن، لقَيْمُومة الدين الشاملة.

إن مقاربة البُنية الفكريَّة للإمام الخميني، تَظْهر من الوجهة الإبستمولوجيَّة، كم هي دينيَّة بعامة وشيعيَّة بخاصة، إذ يقوم ببناء أفكاره ومفاهيمه وِفق أعلى درجات الاستقلاليَّة عما هو خارج هذه البنية. فالخارج الثقافي أو المُباينة الأيديولوجيَّة، لا أثر لهما على هذه البنية. إن الخارج بما هو غَيريَّة ومُباينة، هو واقع مُغفل في إنتاج هذه البُنية. ولا يحضر إلا بما هو موضوع مُغايَرة أو صراع. إنّ الخارج لا ينقلب حضوراً

في داخل البنية، وإن على نحو المُحاكاة والمُغايَرة، بل محلُّه الخارج في مواجهة أصالة الدين.

لذلك، إنَّ هذه البُنية شديدة التَمركُز، وفقَ مبادئ الدين ومفاهيمه وضروراته، وشديدة التمايز عمَّا عداها. وفي ضوئها، الولاية ليست سلطة مهمَّتها الإدارة والتدبير والسياسة فقط، إنّما إنتاج الأفكار والمفاهيم؛ أي وراثة الإمامة في الحَؤول دون أن تَدرُس المِلّة ويذهب الدين، وأن تُغيَّر السنن والأحكام[1].

بَيدَ أنَّ ذلك لا يحول، دون تلمُّس تلك المُجاوَرة الكامنة بين ما هو تقليد وما هو تجديد في هذه البُنية. والتجديد هنا، ليس طيفاً من أطياف الحَداثة المُعاصِرة وفق مَرجعيّتها الغربيَّة، إنَّها حداثة خاصة، وهي نتاج النَسَق الديني نفسه. إنَّ ذلك يَبرُز من خلال المقاربة المَنهجيَّة، التي أَفْضَت إلى إظهار كيف أن «الإمام الخميني»، يُؤكِّد على الطريقة والحقيقة اللتين تحصلان عبر الشريعة، وعلى الظاهر كطريق إلى الباطن، ورغم اتّكائه على المنهج العِرفاني، فإنَّه لا يُلغي حُجّية العقل، لا في الكشف عن الأحكام الإلهيَّة ولا في تحديد المصالح العامة. وفي الوقت الذي يُؤكِّد على الفقه التقليدي، فإنَّه يشدِّد على أهميَّة عُنصرَيْ الزمان والمكان في تغيير علاقة الأحكام بالموضوعات. في إزاء ذلك، نحن أمام مَنطق ضِمنيّ، يقوم على ما هو قائم من أحكام ومفاهيم وإرث فقهيّ، مع نزوع إلى التجديد في الآن نفسه. فـ«الإمام الخميني» يستعيد الأنسِقة التقليديَّة نفسها، لكنه لا يُوافق على إغلاقها، بل يقوم بفتحِها على سَيرورات الزمان والمكان وضَرورات الواقع. فما يبدو تقليديّاً من الوجهة الإبستمولوجيَّة، يبدو مفتوحاً ومُشرَّعاً من الناحية

(1) أُنظُر: رواية الفضل بن شاذان عن «الإمام الرضا». «الشيخ الصدوق»، «علل الشرائع»، ص253.

السوسيولوجيَّة. من هنا، يُمكِن تفسير التحوُّل الذي طال معنى العلم، فلم يقتصر على الفقه بل تعدَّاه إلى الإحاطة بأحوال الزمان. وفهم الولاية كحُكْمٍ أوَّلي يتفوّق على الأحكام الفرعيَّة، وعلى قدرة الوليِّ الفقيه في سبيل مصلحة البلاد والإسلام (الواقع والعقيدة)، أن يتجاوز الأحكام الفرعيَّة، رغم تمسُّكه بالحكومة الإسلاميَّة بوصفها حكومة القانون الإلهي.

فالصلاحيَّات المُطلقَة للوليِّ الفقيه، التي تبدو سهلة الاتهام، بالمعايير المُعاصِرة لممارسته السلطة، بأنَّها شديدة التقليد، ستُؤدِّي في المحصِّلة، دوراً حداثويَّاً، يُعلِي من قيمة الواقع، بما هو مصالح وضرورات، بُغْية المُواءَمة بين الثَّابت والمُتغيِّر، وضخِّ تجرُبة السلطة في الإسلام بالقدرة على التكيُّف والتطوُّر التاريخيَّين.

إذن، نحن أمام سلطة ذات مشروعيَّة دينيَّة، تُؤدِّي وظيفة كُلِّية، دينيَّة ومدنيَّة، عقائديَّة ومصلحيّة. تقوم على بُعدَين: تقليدي وحداثوي. فما يُحسَب أنه تقليدي ينفي تقليديَّته، ويُنتج بذلك حداثته الخاصة. وسيكون ذلك مُرتبطاً بقاعدة الصلاح في إنتاج السياسة التي تتجاور مع قاعدة مراعاة القوانين الإلهيَّة. وبعُنصُرَي الزمان والمكان، كأداتين مفهوميتين تُعيدان تشكيل علاقة الأحكام بالموضوعات، واللَّذين يتجاوران بدورهما مع التمسُّك بالفقه التقليدي.

إلى ذلك، فقد تضمَّنت وظيفة السلطة عند «الإمام الخميني» ضرورة خدمة الناس، وإنَّ ذلك، رغم ما يعنيه، من إعلاء لموقع الناس إلى جانب تطبيق الأحكام، لا يُعفي من تتبُّع الموقع الحقوقي للأمّة في نظريَّة الولاية العامة للفقيه. وسيزداد الأمر إلحاحاً من زاوية النظر إلى موقع الأمّة في علاقتها بموضوع اختيار الحاكم، إذ رغم الأهميَّة الفائقة التي تمنحها نصوص «الإمام الخميني» لموقع الناس في البناء الفكري - السياسي لديه. إلاَّ أنَّها لا تذهب إلى الحدِّ الذي يُعيِّن الدور الحقوقي -

القانوني للأمَّة، ما يُبقي هذه النصوص عُرضَةً للتأويل في اتِّجاهات مُختلفة. لكنّنا نرى أنَّها تنطوي بصورة أقوى، على ما يسمح بالقول، باستناد السلطة إلى قاعدة دينيَّة ـ شعبيَّة. بيد أنَّ هذين البُعدين غير متساويين، لا في الرتبة ولا في الدور؛ لذا، يَصحُّ القول: إنّ المشروعيَّة الشعبيَّة، رغم لُزُوميتها هي في رتبة أدنى عن المشروعيَّة الإلهيَّة ـ الدينيَّة. أي أنَّ تسلسل تشكيل المشروعيَّة في البُنية النظريَّة لولاية الفقيه العامة، طولي وليس عَرْضياً. وبمزيد من الدِقّة، فإنَّ المشروعيَّة الإلهيَّة هي مشروعيَّة الصلاحية، بينما المشروعيَّة الشعبيَّة هي مشروعيّة التمكين، بما يتّصل بتوفير القدرة الواقعيَّة على ممارسة السلطة. ولا يَخْفَى أن مشروعيَّتي الصلاحيَّة والتمكين، ضروريتان ولازمتان لانُوجاد السلطة دينياً وواقعياً.

على أيِّ حال، الوليُّ الفقيه في هذه النظريَّة، هو من يشغل رأس هرم السلطة في الحكومة الإسلاميَّة، بينما تشغل الأمَّة قاعدته العريضة. أمَّا ضلعا هذا الهرم اللّذان يصِلان ما بين الرأس والقاعدة، فهما ما تقوم به السياسة الإسلاميَّة، الدين بصورة أساسيَّة، والمصالح في حالات تفرضها الضرورات.

الفصل الرابع

نظريَّة السلطة عند العلاَّمة شمس الدين
ولاية الأُمَّة على نفسها

الفصل الرابع

نظريَّة السلطة عند العلاَّمة شمس الدين
ولاية الأُمَّة على نفسها

أوّلاً: في المنهج... قطيعة بين زمنين:

تندمجُ في شخصيَّة العلاَّمة «محمد مهدي شمس الدين»(*) الأبعاد

(*) هو «الشيخ محمد مهدي ابن الشيخ عبد الكريم شمس الدين»: وُلد في النجف الأشرف (العراق) في العام 1936م، حيث كان والده يدرِّس هناك، تتلمذ على يد المرجع «السيد محسن الحكيم» وشكَّل مع «الإمام موسى الصدر» و«الإمام محمد باقر الصدر» و«السيد محمد باقر الحكيم» و«السيد مهدي الحكيم»، و«السيد محمد تقي الحكيم»، حلقة التفت حول المرجع «الحكيم» ثم حول المرجع «السيد أبو القاسم الخوئي».

وفي فترة إقامته في العراق، كان مندوباً للمرجع «الحكيم» في منطقة «الديوانية» (1961 ـ 1969م). ومحاضراً في كُلِّية الفقه في النجف، وقد شارك في تأسيس «جمعية منتدى النشر»، ومجلة «أضواء» الشهيرة.

عاد إلى لبنان في العام 1969م. وانتُخب نائباً أول لرئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في العام 1975م. ورئيساً لهذا المجلس في نيسان من العام 1994م. بعد أن استمر يقوم بمهام الرئيس من موقعه كنائب للرئيس طوال السنوات من 1978 حتى 1994م.

تُوفي في كانون الثاني من العام 2001م. يُعتبر «العلاَّمة شمس الدين» من أبرز مفكري العالم الإسلامي في النصف الثاني من القرن العشرين. وقد صبَّ اهتمامه الفكري على قضايا الحكم والاجتماع السياسي، وموضوعات التجديد في الفقه، والتحدِّيات الحضاريّة التي تواجه العالم الإسلامي. وأولى عنايةً خاصة لمعالجة جوانب الثورة الحسينيّة وأُطروحات الفكر السياسي عند الإمام علي (ع).

الفكريّة والفقهيّة، التاريخيَّة والمُعاصرةِ، على قاعدة نقديَّة صارمة، إذ إنَّ الخروج إلى النهضة الحضاريَّة المنشودة لا تَنفصِل عن وَأْدِ القِيَم التاريخيَّة التي أنتجتها الدولة السُلطانية، وبناء مفاهيم مُعاصِرة في السياسة والمجتمع ليس معزولاً عن وضع المُسلَّمات الفِقهيَّة مَوضِع السؤال وإعادةِ النظر، إلاَّ أنّه، وقبل بُلوغ هذه العتبة المَعرِفية التي تُقِيم قطيعتها مع الأنسِقة التقليديَّة في الفكر السياسي الشيعي، يستندُ «شمس الدين» في مُنطَلقاتِه الأولى إلى المُسلَّمات والثوابت الشيعيَّة المعروفة في عِلْم الكلام والفِقه الشيعيّين[1]. فاللَّه هو المصدَر لجميع السُلطات، وليس ثمّة مصدر غيرُه تعالى يَمدُّ بالسلطة أَحَداً، فليس لغير اللَّه صلاحيَّة أو قوَّة، يَصلُح أن تكون مصدراً مع وجود اللَّه، حيث يُشكِّل هذا القول لدى «الشيخ شمس الدين»، على غِرار غيره من الفُقَهاء الشيعة، الركيزة التي يُقيمُ عليها رُؤيته للإمامة المعصومة. فمَرجِع الأمر في تعيين الحاكِم المعصوم ليس سُلطة بشريَّة؛ لأنَّ الإمامة المعصومة هي استمرار للنُبوَّة، والمُهمَّة التي تكوِّن ماهيَّتها وأساس تشريعها، تتعلّق بالإسلام نفسه عقيدة وشريعة على مستوى الحراسة والتبليغ والتفسير والحفظ. وأمّا المُهمّة السياسيّة (مهمّة الحُكم)، فَتَقَعُ في الدرجة الثانية من مهمَّات الإمام المعصوم، ولا تُكوِّن ماهيّة الإمامة المعصومة. ويذهب العلاّمَة في تأكيد ذلك، إلى استحضار الأدلَّة الشيعيّة التقليديّة القائمة على النصّ والوصيَّة والعصمة والأفضليَّة واللُّطف الإلهي، إلا أنَّ الانعطافة الكُبرى في فِكرهِ، تَكمُن في فَهمِه لمرحلة ما بَعدَ الإمامة المعصومة التي بدأت مع العام 329هـ، وهو تاريخ الغَيْبة الكُبرى للإمام الثاني عشر لدى الشيعة «محمد بن الحسن المهدي». فَمَع هذا التاريخ «تنقطع فِعليّة الشرعيّة السياسيَّة

(1) «محمد مهدي شمس الدين»: «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، بئر العبد، م. ط4. راجع الصفحات، 275، 276، 327، 328.

لهذا النظام بالغَيْبة، حيث بدأ منذُ الغَيْبة الكبرى (الزمن السياسي) للأُمّة»[1].

إن «الشيخ شمس الدين» يُشيدُ قطيعة فعليَّة بين زمنين، الزمن السياسي للسُّلطة، بما هي شأنٌ إلهيٌّ غَيْبِي، ويُسمِّيها هنا بالحكومة الإلهيّة[2]، والزمن هو زمن الوجود المباشِر للمعصوم نبيّاً أو إماماً، وزمن آخر، هو الزمن السياسي للأمّة الذي تكتسي فيه السلطة طَابعاً دُنيويّاً، فمن رَحِم هذه القطيعة يبني «العلاَّمة شمس الدين» حَداثَته السياسيَّة، ويفتح أُفقَ التجديد السياسي على مِصراعَيْه.

السؤالُ الجوهريُّ، هو: كيف تأسَّست هذه النَّقْلَة لدى «الشيخ شمس الدين»، بما يتجاوز تاريخيّة الحدث إلى استنطاق دلالاتِه وتوظيفها في اتّجاه التحديث؟، لا شكّ في أنّ ثمّة شروطاً مَنهجيَّة سَمَحت بِولادة هذه الرؤية التجديديَّة، في إطار الاجتماع السياسي، وقَلَبَت ما يعتبره الشيعة اتّصالاً واستمراراً إلى انقطاعٍ وانفصال، وتَرَكَت آثارها على مساحة الإنتاجِ الفِقهي والفِكري المُتَنوِّع «للشيخ شمس الدين»، من فِقه المرأة التي أجاز تَولِّيها للسلطَة، وتَجويزُه ولاية الحاكم الجائر والتعاون معه، إلى مقولته المركزيَّة في الاجتماع السياسي الشيعي القائمة على ولاية الأُمّة على نفسها. وإنَّ الإجابة، تكمُن في وجود جَذرٍ منهجي يمتدُّ إلى علاقة «الشيخ شمس الدين» بالنصِّ وقواعد قراءته لهذا النصِّ، تأويلاً واستنطاقاً وفق مرونة أُصوليَّة جريئة، وهنا بالضبط يتشكَّل الإطار المنهجي الذي يُضيءُ الجوانب الإشكاليَّة لهذه العمليّة التحديثيّة مَعرِفيّاً وسياسيّاً. وهي لم تتشكّل عند «العلاّمة شمس الدين» كمُهمَّة مَعرِفيّة ناجزة منذُ البدايات، إنما تَبَلْوَرَتْ كمآلٍ نظريٍّ استقرَّ عنده العلاّمة

(1) محمد مهدي شمس الدين: **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، ص210.

(2) المصدر نفسه، ص263.

في مراحل لاحقة، ولم يكُن مُلازِماً له في إسهاماته الأولى، إنّما جاء تتويجاً لتطوُّر ملحوظ في مساره الفِكري، وهو ما يُعبِّر عنه صراحةً[1]، وما نجدُه في التعديلات والإضافات التي طَرَأَت على كتابه الأبرز «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»[2]، وما تضمَّنه كتابه ـ الحدث «في الاجتماع السياسيِ الإسلامي»[3].

إنَّ «الشيخ شمس الدين» يَجزُم على نحوٍ صريح، أنَّ رُؤيته هذه غير مسبوقة لدى أحد قبله من فُقهاء المسلمين: «لقد وفّقنا الله لكشفٍ فقهيٍّ في هذا المجال، لا نعرف ـ في حدود اطِّلاعنا ـ من سبقنا إليه في الفُقهاء المسلمين»[4]، علماً أنّ القول بالشُّورى، وهي القاعدة التي تقوم عليها فكرة ولاية الأمّة على نفسها، تُمثِّل الطرح التقليدي في الفكر السياسي

---

(1) لقد صَدَرَت الطبعة الأولى من كتاب «في الاجتماع السياسي الإسلامي/ المجتمع السياسي الإسلامي، محاولة تأصيل فقهي وتاريخي» في العام 1992م.
أنظُر: كتاب «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، ص432.

(2) لقد جرى نشر الطبعة الأولى من كتاب «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»! في العام 1955م، أما الطبعة الثانية فقد نشرت في العام 1991م، والطبعة الثالثة والرابعة على التوالي في العامين 1992 و 1995 م.

(3) يقول «العلاَّمة شمس الدين»: «لقد كنّا في الطبعة الأولى من هذا الكتاب (نظام الحكم والإدارة في الإسلام) نرى أن الديموقراطية منافية للإسلام مُطلقاً، من دون فرق بين كونها وسيلة للتشريع، وبين كونها وسيلة لاختيار الحاكم وتداول السلطة، ودون فرق بين مرحلة ما قبل غَيْبَة الإمام الثاني عشر (ع) الكبرى وبين ما بعدها، ولكننا الآن نرى التفصيل بين فترة ما قبل الغَيْبَة الكبرى، فلا مشروعيّة للأسلوب الديموقراطي في اختيار الحاكم، ولا شرعيّة لمن يتمّ اختياره على أساسه في مُقابل الإمام المعصوم، وبين فترة ما بعد الغَيْبَة الكُبرى، قُلنا في المسألة رأياً آخر، يتركّز على مبانا الفقهي في مسألة (ولاية الأمّة على نفسها)».

(4) «محمد مهدي شمس الدين»: في حوار حول الفقيه والدولة، ورد في ملاحق كتاب «الفقيه والدولة ـ الفكر السياسي الشيعي» «فؤاد إبراهيم»، دار الكنوز الأدبية، بيروت 1998م، ط 1، ص 434.

السُنّي، لكن ما لا شكّ فيه أنّ «العلاّمة شمس الدين» انفرد على نحو غير مسبوق بالبناء المنهجي والمنطقي الذي أصَّل فيه مفهوم الشُّورى وحدَّد معنى السلطة على ضَوئِها، بينما شكَّل هذا المفهوم، على الدوام، موضوعاً للنَّقد أو التحفُّظ من قِبَل الفُقهاء الشيعة، إلاّ في حالات استثنائيَّة ونادرة، بل نجد في أحيانٍ كثيرة، أنّ النقد الشيعي للشُّورى يبلُغ حدّاً بعيداً وقاطعاً في نَقْضِ المفهوم ورفضه، وبما يَتجاوَز الإطار التاريخيّ للسِّجال حول مشروعيّة الشُّورى إلى الإطار المُعاصِر، هذا ما نجدُه على سبيل المثال في مُقارَبة فقيه شيعي مُعاصِر وبارز، حيث يُحدِّد «بأنّ الشُّورى والانتخابات والاختيار على أساس الانتخاب من البِدَع التي جاءتنا من الغرب، ومن ثقافة المُخالفين للشِّيعة في الولاية، وولاية أمير المؤمنين (ع)، ولم يَكُن له عينٌ ولا أثرٌ في الإسلام»[1]، في مُقابل هذه الثقافة السائدة، نحن فعلاً مع «الشيخ شمس الدين» أمام إسهام تجديديٍّ جريء في سِيَاق الفِقه السياسي الشيعي، ربما بَلَغ حَدَّ القطيعةَ مع تراثه التقليدي. لقد رَدَّ العلاَّمة على الاغتراب السياسي الشيعي، لا على طريقة العُزوف والانتظار التي سادت رَدْحاً من الزمن بعد الغَيْبة الكُبرى، ولا على طريقة النيابة العامّة للفقيه التي أعادت بناء نصاب السياسة الشيعيّة على قاعدة سلطة الفقيه المُفوَّضة من الإمام المعصوم، إنما باللُّجوء إلى كَنَف الأُمّة؛ أي إلى السيادة الشعبيّة. ويُشكِّل هذا بالمعنى العميق للكلمة، من زاوية الفلسفة السياسيّة، تَمديناً في السلطة، ونِصف عَلْمَنَة لها. إننا أمام بناءٍ للمجال السياسي يَقومُ على تقويض سلطة الفقيه وإحالتِه إلى مجرَّدِ مُشرِّع، أي دفعِهِ باتِّجاه المجال الثقافِوي والقِيَمِي، وبالنتيجة سنكون أمام تقاسمٍ وظيفيٍّ، مجال تشريعي يُمثِّل حيِّز استمرار

(1) «آية الله محمود الهاشمي الشاهرودي» (وهو يشغل الآن منصب رئيس السلطة القضائية في الجمهورية الإسلاميّة في إيران): «**نظرة جديدة في ولاية الفقيه**»، لا دار نشر، لا تاريخ، لا مكان نشر، لا طبعة. ص ص 22 ـ 23.

الإسلام قِيَماً وأحكاماً، ومجالٍ تدبيريٍّ تنظيميٍّ مدنيّ تشغله الأمّة عبر السلطة.

وبِالعودة إلى سؤالنا الجوهري: ما هي المُرتكَزات المَنهجيَّة التي شكّلت إطاراً معرِفيّاً وسياسيّاً لرؤية «العلاّمة شمس الدين» في الاجتماع السياسي الإسلامي؟، بتقديرنا إنّ القول بولاية الأمّة على نفسها استند منهجيّاً، بالإضافة إلى ما ذكرنا، إلى الآتي:

1 ـ النظرة المُتحرِّكة للنصِّ التشريعيُّ:

ينطلقُ «العلاّمة شمس الدين» فقهيّاً من مبدأ مُرونة الشريعة الإسلاميّة[1]؛ وذلك أنَّ في النُّصوص الأُسُس[2] ما يُصرِّح بذلك، وهذه المُرونة تَتجلَّى في أنّ الشريعة تَقبَل ما لا يَتَنَافَى مع مبادئها وثوابتها في العقيدة، من دون اعتبار لِمَصدَره، وفي أنَّها تُحفِّز على الحركة الإيجابيَّة في العالم وفي الطبيعة وعلى تقدُّم الإنسان والمجتمع، ولا تَحُول دون أيّة خطوة باتِّجاه التقدُّم الحضاري. وبرأي «الشيخ شمس الدين»، إنّ هذا ما مكَّن المُسلمين الأوائل من الانتقال بهذه الشريعة ومعها من البداوة والتَخلُّف إلى أعلى درجاتِ الحضارة. ولم تَصِل إلينا أيّة شُكوك أو تردُّد أو قَلَق في الأخذ بهذا أو ذاك من مظاهر حضارة الفُرس أو البيزنطيِّين، وتَمثُّله واستيعابه بـ «أَسْلَمَته» وإسباغ صِبْغَة الإسلام عليهِ.

إن ما يؤسِّس جوهر هذه الرؤية لدى «الشيخ شمس الدين» إيمانُه

---

(1) «محمد مهدي شمس الدين»: «مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي»، (مجلة المنهاج، بيروت، خريف 1996م، العدد الثالث، ص27.

(2) من قبيل ما وَرَد في القرآن الكريم: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ وما روي عن الرسول: «بعثت بالحنيفية السمحة» و«إن هذا الدين يسر ما غالبه أحد إلا وغلبه».

بـ«أنَّ هذه المرونة ناشئة في أصل التشريع؛ حيث إنَّ الأحكام الشرعيَّة تتناسب مع اختيارات كثيرة للفرد والمجتمع في صِيَغ الحياة، ولا تقيِّد حركة الإنسان وحُرِّيته. وفي أصل التشريع المبدأ القاضي بِمُراعاة حركة الحياة وتغيُّرها، وما يطرأ من حالات مُختلفة على الإنسان والمجتمع، ومُراعاة ذلك تظهر في ملاحظة الفقيه للعناوين الثانويَّة التي تُؤثِّر على الأحكام الأوّليّة، فتغيرها إلى أحكام أخرى تتناسب مع العناوين الأخرى، الطارئة على علاقة المُسلم بالأشياء، وعلاقات المجتمع الداخليَّة والخارجيَّة، وعلى الضرورات التنظيميَّة في المجالات كافّة: سياسيَّة واقتصاديَّة وزراعيَّة وصناعيَّة وبيئيَّة وغيرها، ومن أهمِّ مجالات أعمال هذا المبدأ ما سُمِّي بمناطق الفراغ التشريعي»[1].

إنَّ رُؤية «الشيخ شمس الدين» لمرونة الشريعة تتلازم وتتجلَّى في الآن نفسه، في موقف نقدي[2] يوجِّهه للرؤية الفقهيَّة السائدة للنُّصوص الشرعيَّة في العبادات وغيرها. والتي تَعتَبر هذه النُّصوص مُطلقَة وعامة في الزمان والمكان والأحوال، بينما يرى أنّ نصوص الشريعة في السُّنَّة تشريعات لحياة مُشتركة مُتغيِّرة كثيرة التَقلُّبات، وليست صِيَغاً جامدة ثابِتة على هَيْئة واحدة، في حين أنّ القِسم الوحيد الثابت في الشريعة هو قِسم العبادات التي لا تغيير فيها ولا تبديل، ولا مجال فيها للاجتهاد من حيث شروطها ومواقيتها وكيفيّتها وإعدادها. أما المُعاملات بالمعنى الأوسع، فإنّها تشريعات لحالات مُتقلِّبة ومُتغيِّرة، وخاصة ما يتعلّق منها بالنواحي التنظيميّة للمُجتمع، وكافّة أنشطته السياسيّة والاقتصاديّة والزراعيّة والصناعيّة والسكانيّة. إنّ ذلك يُملي على الفقيه، حسب وجهة نظر

(1) الشيخ شمس الدين: **«مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي»**، مصدر سابق، ص27 ـ 28.

(2) المصدر نفسه، ص 28 ـ 30.

«الشيخ شمس الدين»، التميز بين النُصوص التشريعيَّة الثابتة والمُطلَقة في الزمان والمكان والأحوال، ولا مجال لتأويلها أو إعادة تفسيرها، وتلك النُصوص التي تُعبِّر عن تشريعات اقتَضَتها ظروف الزمان أو المكان أو الأحوال، فتكون نِسبيَّة، بِنسبيَّة ظروفها وأحوالها ومكانها وزمانها، وهذا ما يُمكِن استنتاجه ممَّا يذهب إليه كثيرٌ من الفُقَهاء من أنّ «التعبُّد الشرعي» الذي يَقتضي الجُمود على النصِّ، هو مختصٌّ في باب العبادات فقط، بينما لا يثبتُ ذلك في أبواب المُعاملات بالمعنى الأعمِّ، بل ما يُعلَم هو عدم الثُّبوت في جميعها. إنّ توهُّم الفُقهاء ـ وفق تحليل «الشيخ شمس الدين» ـ للتشريعات النِسبيّة على أنّها مُطلقَة، قد جَعَل الفقه، في جميع المذاهب، مَبنيّاً على هذه النظرة «الجامدة الإطلاقيّة إلى النصّ».

إنّ رفض هذه النظرة الجامدة الإطلاقيّة للنصِّ، في إطار رؤية أعمّ لمرونة الشريعة، يُشكِّل اللَّبِنَة المنهجيّة التي يُقيم «الشيخ شمس الدين» تجديده على أساسها، فلا تبدو معها رُؤيته للاجتماع السياسي الإسلامي التي يُعبِّر عنها بولاية الأمّة على نفسها، إسهاماً مقطوعاً يختصُّ بمجال الفِكر والفِقه السياسيَّين، إنما تأخُذُ مَنحى مُغايراً تماماً، أي أنّها تبرُز بوصفها التعبير عن مَفْهَمَة القواعد الشرعيَّة والفقهيَّة في إطار رؤية تجديديّة مُتكاملةِ الحلقات.

2 ـ رفض الاستدلال النَصِّي على مسألة الحُكم واعتبارها ملازمة للتركيب الكُلِّي للشريعة:

في سَعيه لتأسيس منهجه المُستقلِّ، يرفض «الشيخ شمس الدين» المناهج المُتداوَلة في مُقارَبة مسألة الحُكم في الإسلام، رغم اختلاف زوايا المُعالجة وتنوُّعها؛ إذ إنها تشترك جميعها في خطأ منهجي كبير، يُحدّده «الشيخ شمس الدين» على أساس أنّ هذه المناهج تنطلق «بعد

وفاة النبي (ص) عند أهل السُنَّة، وبعد غَيْبة الإمام الثاني عشر (ع)، عند الشيعة الإماميّة في نصوص من الكتاب والسُنّة، اعتبرها الدارسون مُتَعلِّقة بمسألة الحُكم مُباشَرة، وتعاملوا معها باعتبارها نُصوصاً قائمة بنفسها، تتضمَّن صِيغة تشريعيّة مُنفصِلة عن سائر مبادىء ومُفرَدَات العقيدة الإسلاميَّة، ومجالات الشريعة الإسلاميَّة. كما أنّ هذه الأبحاث والدراسات تَنْطلقُ من التجربة التاريخيّة للإسلام في الحُكم، في عهد النبي (ص) والخُلفاء الراشدين والعهود التالية»[1]. إنَّ المُقارَبة بالاستناد إلى النُصوص والتجرُبة التاريخيّة للإسلام، أَفْضَت مع الإسلاميين إلى اعتبارها دَلالَة على تشريع الحكم في الإسلام، وعلى وُجوب إقامة الحُكم الإسلامي في كُلِّ زمان ومكان، بينما لم يَرَ فيها غير الإسلاميين، من مسلمين وغيرهم، هذه الدلالة، ولو سَلَّموا بذلك فإنهم يرون فيها صيغة مرحَليَّة اقتضاها زمان مَضَى، وظروف تَبدَّلت، ولا بُدَّ من العُدول عنها إلى صيغة مُعاصِرة أكثر مُلاءَمة للزمان والأحوال. بينما يرى «الشيخ شمس الدين»[2] في القول أن يكون النظام والحكومة إسلاميّين، فقضيّة غير مُسلَّمة، وغير بديهية، كما هو الشأن في أيِّ مجتمع سياسي مُعاصر خارج العالم الإسلامي، فكما أنّ المجتمع السياسي البريطاني يحتمل أن تكون حكومته عُمَّالية اشتراكيَّة أو رأسماليَّة مُحافِظة، مع التزام المجتمع في تكوينه العام ومنهجه العام بالديموقراطيّة، كذلك المجتمع السياسي الإسلامي يُمكِن أن يستمرَّ مُسلِماً في تكوينه ونهجه العام، ويكون قابلاً لأيِّ نظام لا يَتَنَافَى مع الإسلام باعتباره عقيدة المجتمع، دون أن يكون نظام الحكم إسلامياً، فالمُهمُّ هو استمرار الإسلام في الأمّة، واستمرار الأمّة مُوحّدة.

---

(1) «محمد مهدي شمس الدين»: «**في الاجتماع السياسي الإسلامي/ محاولة تأصيل فقهي وتاريخي**»، (المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت 1992م، ط1، ص13 ـ 14).

(2) المصدر نفسه، هذا العرض وما يليه يستند إلى الصفحتين 14 ـ 21.

إنّ «الشيخ شمس الدين» الذي يُعيد تأكيد رفضه لاعتبار مسألة المُجتمع السياسي، والدولة الإسلاميَّة، والنظام الإسلامي، والحكومة الإسلامية، ومسألة الحكم بِرُمَّتها، قضايا غَيْبِية تعبُّدية مَحْضَة، وهذا ما يُفضي إلى إضعاف موقف الإسلاميين من فُقهاءَ وعُلماء دين ومُفكِّرين في مواجهة الأطروحات الأخرى، يَصِلُ إلى تحديد مَنْهجِه الخاصِّ الذي يعتبرُه الأكثرَ سَدَاداً ودِقّة، والذي «يقضي بدراسة قضايا المجتمع السياسي والدولة والنظام والحكومة الإسلاميّة، على أساس أنَّ تشريعاتها مُندمِجة في النسيج المُتلاحِم لكُلِّيات ومُفرَدات العقيدة والشريعة في الإسلام، ملابسة لِكُلِّ مبدأ، وقاعدة، وحكم فيهما. فقضيَّة الحكم ليست قسماً من أقسام الشريعة الإسلاميّة وفصلاً في فصولها، و (باباً) من أبوابها، وإنما هي (طبيعة)، فيها، و (نتيجة) لها، و(سِمَة) فيها. تَتولَّد منها تولُّد الثمرة من الشجرة، والضوء من الشمس»[1].

إنَّ ما يُميِّز هذا المنهج من وجهة نظر صاحبه، أنَّه يُظهِرُ تكامل وأبعاد النُّصوص وتكاملها وترابطها فيما بينها، وفيما بين سائر كُلِّيات ومُفرَدات العقيدة والشريعة، ويُظهِر أيضاً صَلاَبة الرؤية الإسلاميّة ومرونتها وثباتها وقابليَّتها لاستيعاب المُتغيِّرات في الآن ذاته.

وفي ضوء هذه الرؤية، يُقدِّم «الشيخ شمس الدين» فهمه لما وَرَد من نُصوص في السُنّة النبويَّة الشريفة، وعن الأئمّة المعصومين، في شأن «من ماتَ ولم يعرف إمام زمانه ماتَ مِيتة جاهليّة»[2]، حيث لا يُمكن فهم هذه النصوص التي ترى في معرفة الإمام تعبيراً عن صِحَّة واستقامة الالتزام كُلِّه، إلاّ على ضوء المنهج الذي حدَّده «الشيخ شمس الدين»،

(1) الشيخ شمس الدين: **في الاجتماع السياسي الإسلامي**، ص 17.

(2) أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحق الكليني الرازي: **«الأصول من الكافي»**، (دار صعب، دار التعارف، بيروت، 1401هـ، ط1، ج1، ص376).

والذي اعتبر فيه أنّ مسألة الحُكم دخيلة في تركيب الشريعة بكاملها، ومع فقدان هذا الالتزام لا ينحصر الخَلَل في مسألة الحكم، وإنّما يسري في جميع وجوه حياة المسلم.

إنَّ ما يخلُص إليه «العلاَّمة شمس الدين» هو أنَّ مسألة الحكم هي من قضايا العقيدة والشريعة معاً، وهي تُلابِس وتُمازِجُ كلاًّ منهما، وقضية الحكم بما هي من قضايا العقيدة، ليسَت قضيَّة غَيبيّة تَعبُّدية، وإنّما هي قضيّة عقليّة موضوعيَّة، تتصل بالبُعد السياسي ـ الاجتماعي للإسلام، كما تتّصل بالبُعد التعبُّدي الفردي، أو السلوك المعيشي في الإسلام بالنسبة إلى المسلم.

ثمّة مُفارقة يُمكِن التقاطُها في ثنايا المعالجة المنهجيَّة لدى «الشيخ شمس الدين»؛ حيث تبدو معه مسألة الحكم طبيعة مُلازِمة للشريعة وسِمَة فيها، ونتيجة لها وليست باباً أو فصلاً أو نُصوصاً مقطوعة، أيْ أنّها أشبه ما تكون بروح مُلازِمة للشريعة والعقيدة بمبادئها وكُلّياتها، ذلك أنّ الاختلال في العلاقة مع السلطة يُفضِي إلى اختلال بالاستقامة الدينيّة برُمَّتها، بما يمتدُّ إلى جوانبها كافّة، وبما ينفي السِمَة الدينيّة نفسها. إنّ هذه المُساوَقة بين السُلطة والشريعة يُفتَرض أن تؤدي إلى موقف قطعيٍّ وحاسم من مسألة السُّلطة، يَتَعالى بها إلى موقع التَقديس، ويجعل منها موضوعاً تعبُّدياً وغَيبيّاً. وإنّ هذا ما يبدو أنَّه النتيجة المَنطقيّة لهذا المنهج والخُطوة اللاّحقة لتداعياته المعرفيّة، إلا أنّ العمليّة المعرفيّة لا تسيرُ مع «الشيخ شمس الدين» وِفقَ المُتوقَّعَ وفي هذا الاتجاه، إنّما يدفعها باتِّجاه مُفاجىء، وخارج ما يُفترَض أنّه السياق الطبيعي للمعالجة، لكأنَّ النتائج تبدو غريبة عن مُقدِّماتها، فالمنهج المُتشدِّد يُولِّد نتائج مَرِنة، والرؤية الصارمة تُفضي إلى أطروحة تجديديّة، وربما شكَّل هذا نقطة قوّة في المعالجة لدى «الشيخ شمس الدين» دون أن يُشكِّل نقطة ضعف. رغم غرابته وفُجائيَّته!!.

3 ـ تسويغ السُلطة على أساس أَسْلَمَة المُعطَى الفقهيّ بَدَل مَذْهَبتِه:

يُقارِب «العلاّمة شمس الدين» مسائل الاجتماع السياسي الإسلامي، كفقيهٍ مسكونٍ بهواجس الوَحدة والأمّة، أكثر من انشداده لتأكيد خصوصيّات المذهب، رغم التزامه بثوابته وقواعده العامة ومبادئه الكليَّة، وهو يتقصّى المشتركات في الأحاديث المَرويَّة عن السُنَّة النَبويَّة، وكثيراً ما يكون الانتقال عنده طبيعيّاً من فقه مذهب إلى آخر، فالمُعالجة الفقهيَّة عنده لا تقوم على القطيعة والضِدِّية والتباينُ، بل على التشابُه والتقارُب والتماثُل. ففي رأي «الشيخ شمس الدين» إنّ «التفرُّغ لبحث المناهج الأصوليّة في المذاهب الفقهيّة قد يكشف عن نقاط التقاء كثيرة، فالاختلاف فيها هو اختلافٌ لفظيٌّ فحسب، مثلاً هناك مجال واسع لأن نقول إنَّ من لا يلتزم بحجِّية المصالح المُرسَلة فلالتباس في الاسم، وإلا في استنباطاته الفقهيَّة هو يستعمل هذا المنهج»[1].

إنّ إحالة الخلاف في كثير من جَوانبه الفقهيّة إلى خلاف لفظي، خاصة ما يتَعلَّق بالاستباط الفقهي، يُفضي لدى «الشيخ شمس الدين» إلى نتائج مُثيرة، حيث يقول إنَّه «ستَضيق المساحات الفاصِلة بين مذهب ومذهب في مجال الاستنباط، خاصة إذا اكتشفنا أنّ كثيراً من الأصول المُعتمَدة في باب الاستنباط هي ليست بذلك التباعُد في ما بينها أو التنافي فيما بينها، وحتى في مجال السُّنَّة، أنا أوشك أن أُنجز قراءة كتابَيْ «البُخاري» و«مسلم» كليهما، وقد اكتشفت من قراءتي لهذين الكتابين أن نسبة التوافق بين السُنَّة المرويَّة في هذين الكتابين وبين السُنَّة المروية عن

(1) «محمد مهدي شمس الدين»: «الوحدة الإسلامية، إطلالة على المؤشرين الفقهي والتاريخي»، (مجلة المنطلق، بيروت، خريف 1995م، 1416هـ، العدد 113، ص101).

أئمّة أهل البيت، أن نسبة التوافق كبيرة ولا أقول تسعين بالمئة أو خمس وتسعين بالمئة، ولكن بالتأكيد نسبة التوافُق تتجاوز السبعين بالمئة.»[1].

إنّ ما يُعمِّق أزمة الانقسام والتباعُد هو أنّ المسألة النظريّة أو الاعتقاديّة اندَمَجَت في نظام المصالح[2] الذي تحكُمه التَعارُضات والأوهام، فهل ثمّة سبيل إلى تحرير المسألة النظريَّة من مَنطِق الانقسام المستعصي هذا؟.

في مسألة الحُكم وقضايا الاجتماع السياسي، لا تذهبُ تلك التأسيسات التوحيديّة لدى «الشيخ شمس الدين» سُدىً، إنَّما تُشكِّل إحدى المُرتكزات المنهجيَّة لمُقارَبة تحاول تجاوز المُعطَى المذهبيَّ إلى المُعطَى الإسلاميَّ، كما حاولت قَبْلاً وإلى حدٍ ما تَخطِّي المعنى الغيبيّ التعبُّدي إلى المعنى الموضوعيِّ العقلانيِّ.

إنّ «الشيخ شمس الدين» يُعالِج على نحوٍ مُستفيض تلك الفُروقات العميقة في مرحلة الإمامة المعصومة، بين مفهوم الإمامة ومفهوم الخِلافة، قبل أن يندفِع في وجهة مُغايِرة تماماً في مرحلة الغَيْبة، أي مرحلة ما بَعدَ الإمامة المعصومة، ثمة زمنان مُتفارقان، ويختلفان اختلافاً جذريّاً، زمن حضور الإمامة المعصومة وزمن غَيْبتها. فإذا كان الخلاف عميقاً في الزمن الأوّل على صِيغة الحُكم والسُّلطة، ففي الزمن الثاني ينتفي الأساسُ الموضوعي لهذا الخلاف، وفق «الشيخ شمس الدين»، وتتولّد إمكانيّة موضوعيَّة ونظريَّة لصيغة حكم تَتَّسم بالتوافُق، وتملُك قابليَّة أن تكون واحدة وتستندُ في مشروعيّتها للأمَّة بأجمعِها.

فما يُكوِّن ماهيَّة الخلافة وجوهرها عند أهل السُنَّة، هي المسألة

---

(1) الشيخ شمس الدين: المصدر نفسه، ص101 ـ ص102.
(2) المصدر نفسه، ص102.

السياسيَّة ـ التنظيميّة فقط، ومباشرة الحكم السياسي السُّلطوي لا غير، أما المهمَّة المتّصلة بالإسلام في مجال التشريع، فهم يرون أنّها مهمّة اكتملت بالنَّبيِّ، ولم يبقَ منها شيء لأحد بعده، وأمّا مهمّة التبليغ والشرح، فهي إلى الخليفة مهمّة ثانويّة، وهذا ما يُفسِّر عدم اعتبار الاجتهاد شرطاً أساسيّاً في صلاحيّة الشخص لتولِّي منصب الخلافة (على القول المشهور). وعلى هذا، فالخلافة ليست مُؤسَّسة الأمّة الإسلاميّة، وإنما هي مؤسّسة المسلمين بما هم مجتمع سياسي. إنَّ «العلاَّمة شمس الدين»[1] الذي يُحدِّد مَعنَى الخلافة على هذا النحو، يُشير إلى اختلاف جوهريٍّ بينها وبين الإمامة بالمفهوم الشيعي؛ حيث إنّ الروايات[2] تدلُّ على أن الأولويّة الأولى في مُهمَّة الإمام المعصوم هي التبليغ وحفظ الشريعة، وأنّ الطاعة في المجال السياسي مُتفرعة عن الطاعة في المجال التبليغي، واتِّباع التعاليم الإسلاميَّة، وإنّ المَنصِب السلطوي التنظيمي والسياسي فرع عن المَنصِب الذي يُكوِّن ماهيَّة الإمامة المعصومة وجوهرها، وهو تَبليغ الإسلام الصافي وحِفظه، وحراسته من التَّشويه والتَّحريف، وتأويل الجاهلين وتفسيره، وشرح مجملاته وتفصيل قواعده؛ أي ما يُشكِّل استمراراً للنبوَّة، وهذا يعني: «إنّ الاستقامة على منهج الإسلام لا تحصل بمجرَّدِ التسليم بالولاية السياسيَّة دون اتِّباع المنهج التشريعي، بينما تحصل هذه الاستقامة باتِّباع المنهج التشريعي، وإن لم تكُن للإمام سلطة سياسيَّة فعليَّة يُمارسها؛ لأن الإمامة لا تتقوّم بالسلطة السياسيَّة، بل تُوجد من دونها، وهذا على الضِدِّ من (الخلافة)

---

(1) «الشيخ شمس الدين»: «**نظام الحكم والإدارة في الإسلام**»، أُنظُر، في معالجة الفوارق بين الخلافة والإمامة، الصفحات 337 ـ 342 ـ 346 ـ 347 ـ 361 ـ 362 ـ 365 ـ 380.

(2) يُمكن العودة إلى الروايات التي تُحدِّد وجوه الحاجة للإمامة ومعناها التي أَوْرَدَها «الشريف المرتضى»، «علي بن الحسين الموسوي»، في كتابه: «**الشافي في الإمامة**»، (منشورات مؤسسة أهل البيت، بيروت. 1986م، 1407هـ، طبعة، الجزء الأول، الصفحات 75 ـ 76 ـ 127).

في المفهوم الكلامي السُنِّي، حيث إنّها تَتقوَّم بتولِّي السلطة السياسيّة الفعليّة وممارستها، بحيث تنعدم الخلافة، ويفقد الشخص صِفة الخلافة والخليفة إذا لم يتولَّ السلطة الفعليّة ويمارسها»[1].

إنّ ما ينبني على الفُروقات السالفة بين الإمامة والخلافة، هو تبيانٌ عُمق الاختلاف في مفهوم الحاكِم ومعنى السلطة في المرحلة التي تلت غياب الرسول؛ أي مرحلة حضورِ الإمامة المعصومة لدى الشيعة، ما يجعل إمكانيّة توحيد الرؤية النظريّة للسلطة بين السنّة والشيعة أمراً غير واقعي. لكن ماذا في مرحلة الغَيْبة الكُبرى للإمام المعصوم، حيث «أدَّت غَيْبَة الإمام (ع)، إلى توقُّف المشروع السياسي الفعلي لتَولِّي السلطة من قبله. ولذا، فإنَّ الرأي المشهور عند فُقهاء تلك الحقبة التالية لسَنَة الغَيْبَة الكُبرى، ذهبوا إلى عدم مشروعيّة العمل لإقامة حكم إسلامي على مذهب أهل البيت (ع)، وحاولوا أن يَستنبِطوا صِيغةً للتعايش مع الوضع القائم، استناداً إلى المبادىء الشرعيّة التي وضعها الأئمّة المعصومون، والقواعد العامّة في الشريعة والاندماج في المجتمع السياسي، مع الاحتفاظ بالهويّة الخاصة لخَطِّ الإمامة المعصومة في الحياة اليوميَّة والعامة (الهويّة المذهبيّة)»[2].

إنَّ هذه المرحلة، تَطْرَحُ على الأحزاب والحركات الإسلامية، حسب وجهة نظر «العلاّمة شمس الدين»، سؤالين كبيرين، سواء كانت الحركات والأحزاب تدعو لدولة الأمّة أو للدولة الإسلاميَّة القطريَّة أو الوطنيَّة أو القوميَّة، السؤال الأول يتعلّق بصيغة الحكم الإسلامي في العصر الحاضر، والسؤال الثاني يتعلّق بمصدر الشرعيّة للحاكم الإسلامي، «ولا بدَّ للشيعي والسنِّي من أن يُجيبا عن السؤالين معاً،

---

(1) «محمد مهدي شمس الدين»: «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، ص347.

(2) المصدر نفسه، ص401.

ليُمكن القول بإمكانيّة تطبيق مشروع سياسي إسلامي في العصر الحاضر على مستوى تكوين دولة إسلاميّة، ومن دون ذلك يستحيل من الناحية النظريَّة وضع مشروع من هذا القبيل، وفي هذه الحالة، فإنَّ المشروع يكون مستحيلاً من الناحية العملية أيضاً، وقُصارَى ما تسفر عنه حينئذٍ هذه الحركة الإسلاميّة أو تلك، سيكون مشروعاً سُلطَويّاً على صيغة الدولة الحديثة الغربية يحمل اسم الإسلام. والجواب على السؤالين تارة ينبني على مُعطَى مذهبيٍّ خاص لا تجمعه علاقة مع الرؤية المذهبيَّة الأخرى، وتارة ينبني على مُعطَى فقهيٍّ مقبول من سائر المسلمين»[1].

إذن، يستقرُّ الرأي مع «الشيخ شمس الدين» على نتيجة منهجية فائقة الأهميّة، وهي واحدة من الميزات التي تنفرد بها نظريّته في السلطة، وهي العمل على صِياغة مُعطَى فقهيٍّ غير مذهبيّ، يُشكِّل قاعدة توحيديّة نظريّة، قادرة على إنتاج صيغة حكم إسلاميّة، تتجاوز المأزق التاريخي المستديم الذي راوح فيه الاجتماع السياسي الإسلامي ولا يزال، وهو مأزق الإنقسام، نظريّاً وعمليّاً، وهذا ما يُفسِّر في حقيقة الأمر، انطلاقاً من هذا الهاجس المنهجيِّ التوحيديّ، السِمَة التجديديّة الحادّة التي تحملها رؤية «العلامة شمس الدين»، والتي يعتبر أنّها غير مسبوقة في المجال الفقهي والسياسي الشيعي!!.

4 ـ الخُلاصة:

ما أوردناه في الصفحات السابقة، مُحاوَلة لالتقاط المُرتَكَزات المنهجيّة التي أشاد عليها «العلاّمة شمس الدين» نظريَّته في السلطة، والتي عبَّر عنها بولاية الأمّة على نفسها. فالنظرة المُتحرِّكة للنصِّ التشريعي التي تستند إلى رفض النظرة الجامدة الإطلاقيَّة للنصّ، ونقد

(1) المصدر نفسه، ص407 ـ 408.

الاستدلال النصّي على مسألة الحكم، واعتبارها ملازمة للتركيب الكُلّي للشريعة؛ أي رفض تصنيفها مقطعيّاً وتجزيئيّاً، والتعالي بها إلى ما يُشبه الروح الكُلِّية أو الطبيعة المُنتشرة أو النتيجة المتولِّدة، وتسويغ السلطة بالارتكاز على أَسْلَمَة المُعطَى الفقهي؛ أي مَفْهَمَتها على أساس غير مذهبيّ، ما يُؤسِّس موضوعيّاً ونظريّاً لمشروع سياسي إسلامي يَنْهَل مشروعيّته من الأمّة، بوصفها تكويناً اعتقاديّاً، كل ذلك، كما ذكرنا، يُشكِّل النَسَق المنهجي الذي بنى على أساسه البنيان الفكري ـ السياسي.
من هنا، إنَّ الحلقة المنهجيَّة لدى «العلامة شمس الدين» حلقة غير مُغلقة إنّما تتأسّس على الانفتاح، وعلى إطلاق قابليّات التجديد والحداثة، وهذا ما يدفع هذه الرؤية إلى مُواجهة قاسية مع سؤال التأصيل؛ إذ إن خروجها عن المألوف الشيعي، يُضاعف العبء النظريَّ على صاحبها، الذي التزم التزاماً تاماً بالثوابت الشيعيَّة الكلاميَّة والاعتقاديَّة المعروفة، لكنه بَنَى الأساس الموضوعيّ لنظريَّته في السلطة على مرحلة الغَيْبة الكُبرى؛ أي عدم حضور الإمام المعصوم، وبَنَى الأساس النظري في مرحلة الإمامة المعصومة على مرونة النصِّ والفصل بين الإطلاقي والنِسبي، وبين التعبُّدي الذي يَسِمُ العِبادات والموضوعي التّدبيري الذي يَسِمُ المُعاملات؛ أي ما له صِلة بقضايا تنظيم المُجتمع والأمّة.

إنَّ «الشيخ شمس الدين» يُقيم هنا فَصلاً أساسيّاً بين مفهومَين واصطلاحَين، الإطلاق الأزماني، والإطلاق الأحوالي، فالإطلاق الأزماني «هو النصُّ الثابت على مدى الأزمان، هذا في الكتاب الكريم موجود لكن في السُنَّة ليس كثيراً، ويُوجد ما نُسمّيه الإطلاق الأحوالي، هذا في الكتاب الكريم موجود، ولكن في السُنَّة لا يُمكن أن نلتزم به دائماً؛ لأنه إذا كان المدى الزمني للنصِّ هو نفسه محدوداً، فلا معنى لأن نبحث عن أحوال النصّ. إذاً، لا بدّ من إعادة النظر في ما يعتبره معظم الفقهاء الأصوليين من السُنَّة حُكماً شرعيّاً إلهيّاً، بينما كثير منها، أعني

نصوص السُنّة، لا تتضمّن أحكاماً شرعيَّة إلهيَّة، بل تتضمّن ما أُسمِّيه تدبيرات، وهي أحكام تنظيميَّة، إداريّة. ولعلَّ منشأ هذا الخَلَل، في المنهج، هو قضيّة مُسلَّمة عند الأصوليين والفقهاء، وهي وظيفة النبي (ص)، في أنْ يُبيِّن الأحكام الشرعيَّة، وغفلوا عن أن جملة مناصب النبي أنّه كان حاكم دولة، كان قائد مجتمع. إنّه رب أسرة، إنّه عضو في مجتمع، وإنَّه إنسان يتفاعل مع محيطه وحياته ومع معاشريه من الناس، ومن هذه المنطلقات كُلِّها، وفي هذه الأُطُر كلها، كان الرسول يقول ويفعل ويقرُّ، فاعتبار أنّ قول الرسول وفعله وتقريره سُنَّةٌ صحيحٌ، ولكن تصنيف هذا القول وهذا الفعل وهذا التقرير بحسب جوانب الحياة التي كان الرسول الأكرم (سلام الله عليه) يتفاعل معها، فهذا ما يبدو أنهم غفلوا عنه»[1].

في الواقع، يُضيء هذا النصُّ الجريء، لدى «العلامة شمس الدين»، ليس على مرونة النصّ فقط، إنما على مَنحى اجتهاديٍّ يُضيِّق حدود الأحكام الشرعيَّة الإلهيَّة، ويُوسِّع مدى الأحكام التدبيريَّة التنظيميَّة والإداريَّة، على قاعدة الفصل في شخصية الرسول بين دوره كرسول مُبلِّغ للأحكام الشرعيّة، وبين مُستويات حياته الأخرى الشخصيَّة والعامّة. ولا يَخفَى أنَّ هذه الرؤية تختلف اختلافاً جذريّاً عن الرؤية الأصوليّة في مناهجها التقليديّة المعروفة، التي لا تُقيم هذا الفصل في أفعال الرسول، بوصفها سُنَّة مُنتجة للأحكام، وبالتالي، فإنَّ رؤية «العلاّمة الشيخ شمس الدين» هذه، تقتربُ في الاتِّجاهات الحديثة في فهم الدين والشريعة، والتي تقيم على نفس الأساس المنهجي رؤيتها في فصل الديني عن السياسي. إلا أنَّ ما يَجدُر التأكيد عليه، أنَّ «العلاَّمة شمس الدين» لا يُوظِّف هذه المنهجيَّة في هذا الاتّجاه، إنما في اتّجاه آخر، يقوم بلا شك

(1) «محمد مهدي شمس الدين»: «مقاربات في الإجتهاد والتجديد»، مجلة «المنطلق»، بيروت، ربيع 1995م، العدد 121، ص49 ـ 50.

على غَلَبة العقلانيَّة والمُعاصَرة، ما سمح له في نهاية المطاف بأن يؤصل دور الأمّة، وأن يجد لها موقعاً مركزيّاً في عمليّة إنتاج السياسة، ومنح مشروعيَّة ممارسة السلطة.

المسألة الأخرى، وهي جوهريّة بدورها، هي اعتبار مسألة الحُكم ملازمة للتركيب الكُلِّي للشريعة، لقد سَبَق أن اعتبرنا أنَّ هذه المنهجيَّة تُفضي إلى إعلاء السلطة أو الدولة؛ بحيث إنَّ الاختلال في مفهومها أو في العلاقة معها يؤدي إلى اختلال كلي في المنظومة الدينية. إن هذا الدمج ما بين السلطة والشريعة، يُعطيها طابعاً ماهَوِيّاً، أشبه ما يكون بالروح المُساوِقة أو الطبيعة الجوهريّة، ما يدفَعُنا إلى الاعتقاد أنّنا أمام «هيغليّة» إسلامية في مفهوم الدولة، ألم يذهب «هيغل» إلى القول: إنَّه «ينبغي أن يكون مفهوماً أن كلَّ القيمة التي يَملِكُها الكائن البشري، وكل ما لديه من حقيقة روحيّة، لا يملكُها إلاّ من خلال الدولة؛ وذلك لأنّ الحقيقة هي وحدة الإرادتين الكُلِّية والذاتيّة، والكُلِّي إنَّما يوجد في الدولة، في قوانينها وفي تنظيماتها الكُلِّية والعَقليَّة. والدولة هي الفِكرة الإلهيّة كما توجد على الأرض.»[1]، إلاّ أنّ «العَلاّمة شمس الدين» بدا مُتنبِّهاً ومُتحفِّظاً بصورة حاسمة تجاه هذه المُماثَلة، التي يبدو أنّها كانت حاضرة في ذهنه، فلجأ إلى رفض «الفكرة الهيغليَّة» التي تعتبر الدولة تجريداً عالياً أو تجريداً مُقدَّساً للأمَّة وللمجتمع؛ بحيث إنها تعبر عن الأمّة وعن روح المجتمع، هذه الفكرة الهيغليّة غريبة تماماً على الإسلام، ديناً وشريعة أو فقهاً وفكراً.»[2].

---

(1) «هيغل»: «محاضرات في فلسفة التاريخ/ العقل في التاريخ»، (ترجمة وتقديم وتعليق «د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 1982م، ج1، ط2، ص104).

(2) «محمد مهدي شمس الدين»: «المقدّس وغير المقدس في الإسلام»، (مجلة «المنطلق»)، بيروت 1993م، العدد 98، ص10.

إذن، نحن أمام مفارقة تَتكرَّر باستمرار، فالمنهج مع «الشيخ شمس الدين» يُفضي في الأغلب إلى نتائج غير مُتوقَّعة، تُفاجىء السياق المتَّبع، وتنعطف عند نقطة حاسمة في اتِّجاه آخر، وإنّ ما برز وكأنّه قيمة مُثلَى للدولة سُرعان ما تَهَاوى لتبدو القيمة الفعليّة كافةً في مكان آخر. إنّ الدولة/ السلطة لا تستمدُّ قيمتها بذاتها، إنَّما قيمتها وسيطة ووظائفيَّة، والقيمة تتكشفُ عند الأمّة تحديداً، «ففي الفكر والفقه الإسلاميين، الدولة كُلُّها غير مُقدَّسة، ولا يوجد فيها مُقدَّس على الإطلاق، المقابلة ليست بين المقدّس وغير المقدَّس في الدولة، وإنما بين الدولة والأمّة.

الدولة في الفكر والفقه الإسلاميين، لا تتمتّع بهذه المَنزلة على الإطلاق، ففوق الأمّة لا يُوجد أيُّ تجريد آخر، ولا يوجد أيُّ تركيب أو تشكيل آخر. الحقيقة المجتمعيّة المُطلَقة والحقيقة التنظيميّة المُطلَقة في الإسلام، هي حقيقة الأمّة التي كوَّنها الإسلام وتكوَّنت به، وصنعت تاريخها به، وتاريخ الإسلام في الحقيقة، إذا حذفنا منه تاريخ الأمّة، فإنّ الدولة الإسلامية التي تعاقبت على هذه الأمّة لا يَبقى لها شيء على الإطلاق»[1]، إن «الشيخ شمس الدين» يستدرك في القول، مُشيراً إلى أنّه يوجد أمرٌ واحد، يُمكن أن نقول إنَّه مُقدَّس في الدولة، ولكن العلاقة بينهما هي علاقة شَكليّة. وهو ما يُسمُّونه في الفقه بحفظ النظام العام، أي تسيير حياة المجتمع في ما يتعلّق بضروراته وحاجاته[2]. إنّنا نرى أنّ مبدأ حفظ النظام العام، هو مبدأ مُجتمعيٌّ ذو صلة بمصالح الأمّة وضرورات انتظامها، أكثر من صِلته بالدولة وضروراتها، وهكذا، وفي إحدى أهمِّ النتائج التي يلتقطها الباحث في فكرِ «العلامة شمس الدين»، وهي ما تندرج في إطار سوسيولوجيا السلطة لديه، أنّ السياسي يَتَشكّل على قاعدة الاجتماعي، فالاجتماعي هو الذي يُنتج السياسي، وهو الذي

(1) المصدر نفسه، ص9 ـ 10.

(2) المصدر نفسه، ص13.

يُعطيه جوهره ومعناه. وعندما تَتشكّل السلطة بالاستقلال عن رأي الأمّة وآليّاتها التحتيَّة، أي عندما تنفصل عنِ جَذْرِها الاجتماعي، ويصبح السياسي يقوم بالسياسي نفسه، ويتشكّل نصابه على أساس الإمرة، تصبح السلطة استبداديّة ويُشكّل هذا نفسه اختلالاً في المسار السياسي ـ الاجتماعي الذي يُفضي إلى عدم الاستقرار.

ثانياً: نظريَّة ولاية الأُمّة على نفسها:

لا يُقدِّم «العلاّمة شمس الدين» نظريَّته في السلطة في مُؤلّف خاص، بحيث يتمكَّن الباحث من الإحاطة المباشَرة ببنائه النظري في مسألة الحكم والسلطة، بِدءاً من المُقدّمات، وصولاً إلى النتائج والخلاصات، إنّما على الباحث أن يسعى وراء أفكار «العلاَّمة شمس الدين» التي تتضمَّنها مؤلّفاته ومقالاته ومحاضراته، علماً أنّ كتابيه الموصوفين: «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، و«في الاجتماع السياسي الإسلامي»، يُشكّلان ذروة عطائه الفكريّ، ويَزخُران على نحوٍ أساس بالأُطروحات والمقولات التي تختصُّ بالفِكر والفقه السياسيَّين، على أنّ العلاّمة يَعِدُ في مطارحَ عديدة ومُتكرَّرة من مُؤَلَّفاته بإصدارٍ يختصُّ بشرحٍ وافٍ ومتكامل لنظريَّته في ولاية الأمة على نفسِها[1]، إذ ثمَّة جوانب في هذه النظريَّة لا تزال محلَّ تأمُّل، وتحتاج إلى مزيد من الإنضاج والمُعالجة. إذن، على الباحث، وهذا ما سَعَيْنا إليه، أن يعمل على التقاط أفكار «الشيخ شمس الدين»، وتجميعها وإعادة ربطها ووصلها فيما بينها، بهدف تشييد بنية النظرية الفكرية ـ السياسية لديه. بيدَ أنَّ ذلك لا يُلغي حقيقة أنَّ «العلاَّمة شمس الدين» هو أَكثرُ الفُقهاء الشيعة اقتراباً من المنهجيَّة الأكاديميَّة، واقتراباً من الشموليَّة في المُعالجة، واستحضاراً للإشكاليّات المعرفيّة والسياسيّة المُعاصِرة.

---

(1) هذا ما أوردهُ «آية الله شمس الدين» في مطارح عدّة من كتبه، منها على سبيل المثال «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»؛ ص234.

1 ـ ضرورة الحكومة الإسلاميَّة:

ينطلقُ «العلامة شمس الدين» من فِكرة حتميَّة الدولة[1]، واعتبارها ضرورة اجتماعيَّة، حيث يفرِضُها الاجتماعُ الإنساني والعلاقات الاجتماعيَّة المُعقَّدة، والأنشطة الاجتماعيَّة المُتعدِّدة الوجوه، لهذا، لا بدَّ من إشرافٍ ما على المُجتمع، يُنظِّم علاقاته تنظيماً يحول بينه وبين التفكُّك بفعل تصادُم المصالح بين الأفراد والجماعات. وعلى المِنوال ذاتِه، يُتابعُ القولَ بضرورة الحكومة الإسلاميّة، حيث يَستدلُّ على ذلك بطرقٍ عِدَّة وفي مواضعَ شتَّى، هذا ما تُظهِره نصوصُ الكتاب الكريم[2] الكثيرة التي تُنادي بالحُكومة الإسلاميَّة. ويَستدلُّ أيضاً عن طريق حكم العقل غير المستقلِّ[3]، حيث الإسلام هو عقيدةٌ وشريعة ورسالة إلهيّة خاتمة، وهي كلٌّ واحدٌ مترابطٌ في الأحكام والمبادىء، فمن هذه الجهة تقتضي العقيدة الإسلاميَّة بطبعِها تكوين الدولة والحكومة، حتى لو لم يَرِدْ في الشريعة ما يُشرِّع إقامة الدولة، لَقَضَت طبيعة التشريع بضرورة إنشاء المجتمع السياسي، ولَقَضَى تكوين المُجتمع السياسي ووجوده بضرورة إنشاء الدولة وتأسيس الحكومة. ويُبيِّن «العلاّمة شمس الدين» البرهانَ على ذلك من خلال أحكامِ الشريعة التي هي على قِسمَين: الأوَّل وهي الأحكام الغيبيَّة التعيُّنية المُتعلِّقة بأفعال كلِّف بها أحد المكلّفين، من قبيل العبادات المَحْضَة كالصلاة وغيرها، والثاني وهي الواجبات العامّة

---

(1) المصدر نفسه، ص39.

(2) على سبيل المثال: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾، القرآن الكريم، سورة النساء، الآية: 105 ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾ القرآن الكريم، سورة النساء، الآية: 65 إضافة إلى كثير من الآيات التي لا مجال لذكرها.

(3) «محمد مهدي شمس الدين»: «في الاجتماع السياسي الإسلامي»، الصفحات: 173، 177، 178، 179، 180، 184.

الكِفائيَّة التي كُلِّفت الأُمّة بتنفيذها وامتثالها، والتي لا يمكن أن يقوم بها آحاد المكلّفين، إنما لا بدّ لامتثالها من إنشاء مؤسّسات إداريّة وأجهزة تنفيذيّة لها كالقضاء والدفاع العسكري، وجباية الأموال العامة كالأخماس والزكوات، واستثمار الأرض المحكومة للأُمّة من الأراضي الخراجيّة والمياه والمعادن، وإقامة المرافق العامّة وما إلى ذلك، ولا يُمكن للأُمَّة الإسلاميّة أن تَمتثِل لهذه التكاليف إلاّ بإنشاء دولة وإقامة سلطة حكوميّة. فهي هنا تبدو مقدِّمة للواجب، ما يعني أنّها واجبة، وقد ازدادت الحاجة للدولة في العصور الأخيرة التي تطوَّرت فيها الحياة نحوَ مزيد من التَخصُّص والتنظيم، وتنوَّعت الأخطار التي يُواجِهُها المجتمع في مجالات الأمن، وتوفير الكفاية الاقتصاديّة والكفاءة في المجتمع الدولي، ما يفرض المزيد من الشُّروط في المجتمع كي يتمكَّن من المنافسة والبقاء في العالم الحديث. ويَخلُص «العلامة شمس الدين» إلى القول «بأنَّ أَدلَّة العقل والنقل والإجماع مُتطابِقة على إقامة الحكومة الإسلاميّة بعد النِّبي (ص)، حكم إسلامي شرعي لا ريبَ فيه، ولا شُبهة تعتريه، بل إنَّ التشكيك فيه فضلاً عن ردِّه مخالفٌ لحكم اللّه تعالى.»[1].

2 ـ وظيفة السلطة[2]:

إنَّ «الشيخ شمس الدين» يُحدِّد أنَّ موضوع السُّلطة هو المجتمع، وبالتالي، تختلف علاقة السلطة بموضوعها تِبْعاً لاختلاف الفلسفة السياسيَّة التي تقومُ عليها، وهو يرفض الفلسفة السياسيَّة التي تَهدِف إلى تَوكيد حضور المُتسلِّط في موضوعه عبر أدواتِ الأمر والنهي والإرغام

(1) «محمد مهدي شمس الدين»: «في الاجتماع السياسي الإسلامي»، ص491.

(2) «محمد مهدي شمس الدين»: «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، ص44 ـ 49.

التي تعبِّر عن الفعل السياسي، وعبر الإذعان والخُضوع والطاعة التي يُمارسها المجتمع بوصفه موضوعاً للسُّلطة، فالنتيجة التي تُفضي إليها هذه العلاقة، وِفقَ نموذج هذه الفلسفة السياسيَّة، هي اختصارُ واختزالُ المجتمع موضوع السلطة في ذاتِ الحاكِم وتَحوُّل هذا الأخير إلى الحقيقة الصَّلبة في الواقع السياسيِّ والاجتماعي. ويُسمَّى هذا النموذج تاريخياً بالنموذج الفِرعَوني. بينما يدعو «العلامة شمس الدين» إلى فلسفة سياسيَّة أُخرى، يتشكَّل قِوَام العلاقة فيها بين الحاكم والمجتمع وِفقَ وظيفة الرعاية. إنَّ ذلك يقتضي إحالة السلطة إلى وسيلة ووظيفة بَحْتَة وليست مطلباً ذاتيّاً، وإنَّ فعل الطاعة الذي يُؤدِّيه المجتمع لا يهدف إلى تغذية سلطة الحاكم، إنما هو مظهرٌ للتفاعل بين السلطة وموضوعها بما يحقِّق وظيفتها وغايتها وهي الرِّعاية. هكذا، ستفضي هذه الفلسفة السِّياسية بالمجتمع إلى أن يكون هو الحقيقَة الصَّلبة البارزة والراسخة، ولا يُمكنُ للسُّلطة بأيِّ حال أن تكون أكبر وأقوى منه.

إنَّ حقَّ ممارسة السلطة وِفقَ المفهوم الأوَّل هو امتيازٌ للحاكم على مزاياه (القوَّة، المال، السلالة.. إلخ)، بينما وِفقَ المفهوم الثاني هو مسؤوليَّة وواجب. وكذلك ففي ظلِّ المفهوم الأوَّل، سيكون المجتمع غائباً عن التاريخ، ولا يُسجِّل حضوره وذاته إلاّ عبر شخصيَّة الحاكم، أي سيكون ظِلاًّ له، بما يَشِلُّ قُدْرَته على الإبداع والتقدُّم. بينما في المفهوم الثاني سيكون المجتمع قادراً على تحقيق ذاته وحضوره في التاريخ، وسيكونُ قادراً على صُنعِه بِتفاعُله مع الواقع والمُشاركة فيه، وهو يستخدمُ السلطة حين يحتاجُ إليها بَدَلَ أن تستخدمه هي.

وتتَّضح علاقة السلطة بالمُعتقد، حسب ما يُفهم من «العلاَّمة شمس الدين»، من خلال معالجته لمفهوم «التَّمكين»[1]، فقد وَرَدَ في الآية

(1) «محمد مهدي شمس الدين»: «في الاجتماع السياسي الإسلامي»، ص79 ـ 98.

الكريمة: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾[1]؛ حيث يرى أنّ الآية تتحدَّث عن الاستخلاف بما هو اصطفاء، وليس مبرِّر العيش كيفما اتُّفق، أي ليس الوجودَ الصرفَ إنَّما هو الوجود الفاعل الذي يحمل مضموناً ومعنى، وتمكين الدين لا معنى له إلا بتَمكين المُعتقدين بدينهم، وتحكيم الرسالة بحياتهم وحملها إلى غيرهم، والتمكين هو السلطة والقُدرة على التصرُّف دون وِصاية الغَير أو أيِّ تدخُّل يُقيِّد حرِّية الاختيار، «من هنا، لا بدَّ من أن تكون هذه السلطة قادرة على حماية نفسها من العُدوان، فإنَّ الأمن لا يكون مِنْحة مُعطاة من الغير، إنَّما هو نتيجة مُعادلة قوّة سياسيَّة وعسكريَّة واقتصاديَّة وغير ذلك ممّا يكوِّن قوَّة المجتمع السياسي، وهذا كُلُّه لا يُمكن أن يتحقَّق إلا بوجود مجتمع سياسي يحمل رسالة ويُقدِّم فكرة مركزية تدور وتتركز عليها حياته»[2].

على هذا، يتَّضح لنا مفهوم «الشيخ شمس الدين» لوظيفة السلطة، فهي في علاقتها بالمجتمع، عليها أن تقوم بالرعاية، ويبدو أن «الشيخ شمس الدين» استعار المُصطَلح من النصِّ النَبوي: «كُلُّكم راعٍ وكُلُّكم مسؤول عن رعيته»، دون أن تتحوَّل هذه السلطة إلى سلطة تسَلّطيّة أو مطلب بذاته، إنما لا بدَّ من أن تقتصر على الطابع الوظيفي والوسائلي لدورها، وهي في علاقتها مع المُعتقَد يجب أن توفِّر حالة التَمكِين الذي يسمح للمجتمع السياسي بالتكوُّن لأداء مهمَّته في التاريخ؛ أي في المسار البشري، لحماية الرسالة وحَملِها إلى الآخرين. لقد سَبَق أن أشرنا، إلى

(1) القرآن الكريم: سورة النور، الآية: 55.

(2) «محمد مهدي شمس الدين»: «في الاجتماع السياسي الإسلامي»، ص98 ـ 99.

أن «العلامة شمس الدين» سمَّى النموذج الأوّل في فلسفة السلطة بالنموذج الفِرعَوني، بينما يرى النموذج الثاني في تجربة الرسول والخُلَفاء الأربعة، وقد مثَّلت تجربة الإمام علي النموذج الأنقى لهذا المفهوم بالقياس إلى تجربة الخلفاء قبله.

إنَّ هذا المفهوم، حسب رأي «العلاّمة شمس الدين»، مُساوقٌ للعدالة، والحُكمُ فيه هو حُكمُ الشُّورى، من هنا تأخذُ الشورى عنده المدخلَ لتأسيس نظرية السلطة في مرحلة غَيْبة الإمام المعصوم.

3 ـ موقع «شمس الدين» في سياق الموقِف الإشكالي الشيعي من الشُّورى:

لَقَد أشرنا سابقاً إلى أنَّ «الشيخ شمس الدين» يعتبرُ رؤيته في ولاية الأمَّة على نفسها كشفاً فقهيّاً غير مسبوق، في أوساط الفُقهاء الشيعة، ولا يَخفَى أنَّ ميزة هذه الرؤية تكمُن في استنادها إلى الشورى، التي شكَّلت على الدوام موضوعاً مُلتبساً في الفكر السياسي الشيعي. فهي الأُطروحة التي قابلت أُطروحة النصّ في التجربة التاريخيّة التي تَلَت خلافة الرسول، وقد خَضَعت لتفاوُت اجتهادي حادٍّ في الفِقه السياسي السُنِّي مفهوماً وانعقاداً، وهذا ما حدَّده «أبو الحسن الأشعري» (270 ـ 370هـ) في كتابه «مقالات الإسلاميين»، حيث قال: «واختلفوا في كم تنعقدُ الإمامة من رجل، فقال قائلون: تنعقدُ برجل واحد من أهل العِلم والمعرفة والسِتر، وقال قائلون: لا تنعقد الإمامة بأقلَّ من رجلين، وقال قائلون: لا تنعقد بأقلَّ من أربعة يعقِدونها، وقال قائلون: لا تنعقد إلاّ بخمسة رجال يعقدونها، وقال قائلون: لا تنعقد إلاّ بجماعة لا يَجوز عليهم أن يتواطؤا على الكذب، ولا تلحَقُهم الظنَّة، وقال: «الأصمُّ»[1]

---

(1) هو «أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم»: كان مُعتزلياً، يُقدَّر أنّه وُلد حوالي 135 هـ وتوفي 226هـ، (أُنظُر: الفهرست، لابن النديم، مؤسسة الوفاء. بيروت، 1983م ط3، ص 214).

لا تنعقد إلاَّ بإجماع المسلمين»[1]. وعلى السيرة ذاتها خَضَعَت أُطروحة النصِّ[2] لتفاوُت في معناها ودلالاتها لدى الفِرَق الإسلاميّة، حيث قال بعضهم بالنصِّ الجليِّ الذي يُحدِّد الإمام بالاسم كالشِّيعة الإماميَّة، وبعض فرق المعتزلة كالنظاميَّة والحايطيَّة والحَذَثيَّة، بينما ذهب آخرون إلى القول بالنصِّ الخَفيِّ الذي يقتصر على الوصف دون الاسم كالجاروديَّة من الزيديَّة. إنَّ هذه الاجتهادات المُتباينة في أُطروحَتَيْ الشُّورى (الاختيار) والنصّ، شكَّلت جزءاً من انقسام أكبرَ، ارتبط أساساً بطريق ثُبوت الإمامة؛ حيث قال آخرون إلى جانب الشُّورى والنصّ، بالعهد من الإمام السابق، كما يُشير «الماوردي» حيث «الإمامة تنعقد في وجهين: أَحَدهُما باختيار أهل الحلِّ والعقد، والثاني بعهد من الإمام قبله»[3]، وذهب آخرون إلى جواز الدعوة إلى النفس عبر الاستيلاء والغَلَبَة، كما يُوضِح «الشافعي»، الذي اشترط القُرشية وغَلَبَة الشَّوكة[4].

في سِياق هذا الانقسام في ثُبوت الإمامة وشرعيَّتها، عَزَفَ الشيعة الإماميَّة عُزوفاً تامّاً وحادّاً عن القول بالشُّورى، خاصة في مرحلة وُجود الإمام المعصوم الذي تقوم إمامته بالنصِّ والوصيَّة، كما ذكرنا، لكن ماذا عن الموقف الشيعي المُعاصِر من الشورى في مرحلة غَيْبَة الإمام؟ يُمكن

(1) «أبو الحسن الأشعري»: «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين»، (دار فرانز شتاينر، فيسبادن، 1980م، ط3، ص 460.

(2) «أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني»: «الملل والنحل»، دار المعرفة، بيروت، لا تاريخ ط2، الجزء الأول، الصفحة 57 وما بعدها، و175 وما بعدها.

(3) «أبو الحسن الماوردي»: «الأحكام السلطانيّة والولايات الدينيّة»، دار الكتب العلمية، بيروت. 1978م، طبعة، ص7.

(4) «محمد أبو زهرة»، الشافعي/ حياته وعصره»، (دار الفكر العربي، القاهرة، ط2 ص 131).

القول إنَّ ثمَّة تأرجُحاً يسبغ التنظير الشيعي المُعاصِر، يُوزِّع المواقف الشيعيَّة في اتِّجاهات شتَّى، بين مُؤيِّد للشورى أو مُؤيِّد للولاية العامة، واتِّجاه ثالث يجمع بين الولاية والشورى، وكنّا قد عالجنا في الفصل الثاني التطوُّر التاريخي للموقف الشيعي تِجاه مسألة الحُكم، لكن في ما يتعلَّق بموضوع معالجتنا، الشورى، نُلاحظ أنَّ الموقف الشيعي السائد، يقوم وبِصورة عامَّة على رفض الشُّورى، وهو بمثابة امتدادٍ للموقف التاريخي الذي تأسَّس في زمن حضور الإمام، ويقومُ من الناحية المنهجيَّة على نفس الأُسُس والمُرتكَزات التي تَشكَّل منها دون تفريق بين زمن الحضور وزمن الغَيْبة. لقد أشرنا في هذا الفصل إلى «نموذج آية الله محمود الهاشمي الشاهرودي» الذي يرفُض الشورى رفضاً قاطِعاً، ويعتبرها منهج المُعادين لولاية أمير المؤمنين وبِدعة وافِدة من الغرب!!، والواقع، أنَّ الرفضَ الشيعيَّ يستندُ إلى معالجة تتكرَّر في الأدبيَّات الشيعيّة على غرار ما نجدّه مع «كاظم الحائري» الذي يُوضح «الإشكال في كلِّ ما يُقام من أدلّة على مبدأ الشُّورى والتصويت والانتخاب كأساس لإقامة الدولة؛ إذ لو كان يهدف رسول الله (صلّى اللَّه عليه وآله) حقّاً لإرشاد أُمّته بعده نحو تسيير أمورهم، وانتخاب حكومتهم بالشورى، لكان عليه أن يَشْرح لهم بنود هذا المبدأ ونُظُمه، ولو كان الأئمَّة المعصومون عليهم السلام يهدفون حقّاً إلى توجيه الشيعة بعد الغَيْبة نحو الشُّورى والانتخاب، لكان عليهم أن يشرحوا للشيعة بُنودَ الشُّورى ونُظُمها»[1]، أمّا الروايات العديدة التي وَرَدَت على لسان أئمَّة الشيعة عن الشورى والتشجيع عليها، والإشادة بها والمساجلة على أساسها، كما حصل مع

(1) «كاظم الحائري»: «أساس الحكومة الإسلامية/ دراسة استدلالية مقارنة بين الديموقراطية والشورى وولاية الفقيه»، (الدار الإسلامية، بيروت، 1979م، ط1، ص29 ـ 30).

«الإمام علي بن أبي طالب»،[1] فيحملها الموقف الشيعي المعاصر[2] على التقيَّة في الصُدور أو مُداراة للجماعة تارة، أو مُخاطبة للمعارضين بالاحتجاج عليهم بمقاييسهم، وإلزاماً لهم بما ألزموا به أنفسهم، تارةً أخرى، ونجدُ كذلك الإشكالات ذاتها على الشورى عند «محمد باقر الحكيم»، لناحية غموضها وعدم تثقيف الأُمَّة على أساسها من قبل الرسول[3]، وإن يكُن في النتيجة يَؤُول إلى الدمج بين دليلَيْ الولاية والشورى. ولا يبعد «العلاّمة الفيلسوف محمد حسين الطباطبائي» عن هذه السيرة ذاتها، في التأرجُح بين قبول الشورى ورفضها ومقاربتها بشيء من الالتباس وعدم الوضوح والتَّحديد، فهو يَنطلق من وُجود جزءٍ ثابت في مُقرَّرات النظام الإسلامي وجزء آخر مُتغيِّر، وفي الجزء الثاني على ضوء «النظريّة السياسيّة الإسلامية». فليس المقياس في وضع القانون وتحويله، أو إحداث أيِّ تغيير في مُحتواه وشكله هو أكثريَّة الأصوات، وإن كان الإسلام لا يُهمِل شأن الشورى في الحكم والإدارة، وإنما هو اتِّباع الحقّ»[4]، وعلى الرَّغم من ذلك، يستخلص في الخِتام «أنّ الأحكام التي تُقرِّرها الحكومة لا تصدرها إلاّ بعد الشورى، وبعد

---

(1) ينقل عن «الإمام علي» أقوال كثيرة بخصوص الشورى، منها على سبيل المثال: «إنه بايعني القوم الذين بايعوا «أبا بكر» و«عمر» و«عثمان» على ما بايعوهم، فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يرد، وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسمُّوه إماماً كان ذلك لله رضي». «نهج البلاغة»، الذي جمعه «الشريف الرضي»، الكتاب السادس. من باب المختار من كتب مولانا أمير المؤمنين).

(2) أُنظُر: كاظم الحائري: «**أساس الحكومة الإسلامية**»، ص95 ـ 96.

(3) «محمد باقر الحكيم»: «**العلاقة بين الشورى والولاية في الإسلام**»، (دار الأعراف، بيروت، 1993م، طبعة، ص17 ـ 30.

(4) «محمد حسين الطباطبائي»: «**نظرية السياسة والحكم في الإسلام**»، ترجمة وتقديم «محمد مهدي الآصفي»، منشورات المكتبة الإسلامية الكبرى وقسم الإعلام الخارجي لمؤسسة البعثة، طهران 1402 هـ، ط3، ص26.

ملاحظة المصلحة الإسلامية العليا»[1]. إنَّ هذا الالتباس في الموقف من الشُّورى تجاوزَ في الواقع الإطار الفُقهي الاجتهادي إلى الإطار السياسي ـ الحزبي أيضاً، ومن غير إطالة تحول دونها خُصوصيَّة المعالجة، نجد «حزب الدعوة» تَرنَّح فكريّاً في علاقته مع مفهوم الشورى، لأسباب عديدة ومُعقَّدة، هي في الحقيقة خارج بحثنا، لكن يُشير بعضُ الباحثين إلى أنَّ نظريته في السلطة أثارت «جدلاً واسعاً وتفسيرات مُتعدِّدة، وذلك بسبب تَقَولُبها مع أكثر من فكرة تبنَّاها الحزب مع مرور الزمن، فنظريّة الحكم التي تبنَّاها في أدبيَّاته القديمة قائمة على (الشورى) التي نظَّر لها المرشد والمفكِّر «السيد الصدر»، والذي أعاد النظر فيها فيما بعد إلى أُطروحة (ولاية الفقيه)، ومن ثمَّ إلى رؤية أخرى مُركَّبة، ولقد أدَّت هذه التنقُّلات إلى الكثير من الإرباك في مسيرة الحزب، ولدى الباحثين في أُصول فِكرِه الحَرَكيِّ، وفي شكل الدولة، وفي نظام الحكم وفي المسألة القياديَّة ومُرتكزاتها الفكريَّة»[2]، ويردُّ باحثٌ آخر هذا التأرجُح إلى التأثُّر بالثورة الإيرانيَّة التي دفعت الحزب إلى ولاية الفقيه، ثمَّ عندما «رأى أنَّ هذه النظريَّة لا تنسجِم مع طبيعة المجتمع العراقي تحوَّل منها إلى شكل آخر، يدمج بين الشورى وولاية الفقيه»[3]، إلاّ أنّ وجود أسباب واقعيّة لا يُغيِّب، برأينا، وجود الأساس النظريِّ والمنهجِّي لإنتاج هذا الحِرَاك المُرتَبِك في تبنِّي الرؤية تجاه مسألةَ الحكم والسلطة، وهذا الأساس النظريُّ ـ المنهجيُّ هو بالذات الفرضيَّة التي نسعى لاستنتاجها وتأكيدها

(1) المصدر نفسه، ص39.

(2) «عادل رؤوف»: «العمل الإسلامي في العراق بين المرجعية والحزبية/ قراءة نقدية لمسيرة نصف قرن» (1950 ـ 2000)، (المركز العراقي للإعلام والدراسات، سوريا 2000 م، ط1، ص 196 ـ 197).

(3) «حامد العبد الله»: «الفكر الحركي لحزب الدعوة الإسلامية»، (مجلة العلوم الاجتماعية، صيف 1997، العدد الثاني، ص48).

في الآن نفسه من عَرْض هذه الآراء والمواقف المتعدِّدة تجاه الشُّورى، حيث يتجلَّى لنا ذاك الالتباس الشيعي تجاه مفهوم الشُّورى، ما يجعلُ الرفض في حال وجوده صارماً، بينما يُحيل المُوافقة إلى قبولٍ غيرِ ناضج ومُرتبِك ومُتأرجح، ويفتقدُ إلى التنظير المفهوميُّ المُتكامل.

إنَّنا نزعُم، في هذا السياق، أنَّ «العلاَّمة الشيخ محمد مهدي شمس الدين» هو صاحب أبرز محاولة فقهيَّة ونظريَّة شيعيَّة في إنتاج رؤية مُتكامِلة تقوم على تبنِّي فكرة الشُّورى، إنَّ هذه المحاولة قامت على السعي لتأصيل ما لم يكُن أصيلاً دَوماً في الفِكر التقليديِّ الشيعيّ، ولَئِن استَنَدت هذه المحاولة إلى الفَصل بين زَمَنَيْ الحُضور والغَيْبة من الناحية الموضوعيَّة، كما ذكرنا سابقاً، إلاّ أنَّها اضطرت، وبهدف تمتين البُنيَة النظريَّة للرؤية، إلى تشييد فَهمِها الخاص للنصِّ والشريعة.

4 ـ مفهوم الشورى وتطبيقاتها:

إنَّ المبادىء الاجتهاديَّة والفكريَّة التي يسوقها «الشيخ شمس الدين» والتي عَرَضْنا لها على مدى الصفحات السالفة، تُفضِي به، كما ذكرنا، إلى القول بالشُّورى، التي يرى أنَها ينبغي أن تمثِّل في الشؤون العامة «أهمَّ المبادىء الدستوريَّة السياسيَّة على الإطلاق، عند جميع المسلمين: عند الشيعة الإماميَّة في عصر غَيْبة الإمام المعصوم (ع)، وعند أهل السُنَّة وسائر المسلمين منذ وفاة النَّبيِّ(ص). مُقتَضَى أدلّة هذا المبدأ في الكتاب الكريم والسُنَّة، أنَّه لا تستقيم شرعيَّة أيِّ حكم سياسي لحاكم غير معصوم، ولا تستقيم شرعيَّة أيِّ تصرُّف في الشُّؤون العامة للمجتمع، من دون أن يكون قائماً على مبدأ الشُّورى»[1].

---

(1) «محمد مهدي شمس الدين»: «الأمة والدولة والحركة الإسلامية»، سلسلة كتاب الغدير، الناشر مجلة الغدير، المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى ـ لبنان، ط1، أيلول 1994م، ص123.

إنَّ هذا الموقف النظريَّ القاطع «للعلاَّمة شمس الدين»، يُقِيِّمه كما هو واضح، على قاعدة الفَصْل بين مرحلة وجود المعصوم ومرحلة غيابه، على الرَّغم من أنَّ استدلالاتِه على أهميَّة الشُّورى تبدو مُطلَقة، ولا يَخرُقها إلاَّ دليل النصِّ الذي يُعطي خصوصيَّة في تعيين المعصوم، ولا يَقتصِر مفهومُ الشُّورى في قيمتِه على كونه مبدأ دُستورياً في انتظام السلطة وبناء نصابها، إنَّما يتجاوز أيضاً إلى كونه «من أهمِّ المبادىء الدستوريَّة المُكوِّنة لمفهوم الأُمّة، ومفهومِ المجتمع السياسيِّ فِي الإسلام، ولواقعها في حركة التاريخ، وذلك من حيث ما يقومان به من أنشِطة، وينشئآنه من علاقات في داخلهما، ومع الخارج، بصرف النظر عن وجود سلطة حكومية»[1].

وإذ يبدو غامضاً صلةُ مفهومِ الشُّورى بالخارج غير المُسلِم، إلاّ أنَّ «العلاَّمة شمس الدين» يَذهب بالشُّورى إلى آفاقها المُجتمعيَّة ودورها في تكوين مفهوم الأُمَّة ومفهوم المجتمع السياسي، بِمَعزل عن وجود سلطة حكوميَّة. إنَّ هذا الفصل بين المجتمع السياسي وبين السلطة، عَودٌ من قِبَل «العلاَّمة شمس الدين» إلى تأصيل المُجتمع وتقديمه كَكَينونة قائِمة بذاتها بِمَعزل عن السلطة، رغم الحاجة إلى السلطة التي أَظْهَر ضرورتها مِراراً، فما يرمي إليه في الواقع إقامةُ صلة تلازُم عميقة بين التكوين الاجتماعي والسياسي للأُمَّة وقاعدة المُشاركة، التي تنطوي عليها الشُّورى، الأمر الذي قد يُفهم منه أنَّ الأُمَّة ليست مفهوماً ناجزاً، وقد استنفد تَشكُّله، إنَّما هي تخضع لعمليَّة تكوين مُستمِرَّة على الأُسُس العقائديَّة المعروفة. بَيدَ أنّ الشُّورى تدفع بهذا التكوين قُدُماً لِيَتَمظهر في التاريخ، من هنا، تتجلَّى الشُّورى كمبدأ دُستوري في السلطة، ومبدأ وُجُودي في الأُمَّة في الآن نفسه. إنّنا هنا أمام إعلاء سياسيٍّ واجتماعيٍّ

(1) المصدر نفسه، ص123 ـ 124.

لمفهوم الشورى، يُعطي للفلسفة السياسيَّة لدى «الشيخ شمس الدين» أبعادها التحديثية.

إنَّ «العلاَّمة شمس الدين» يستندُ في تشريع الشُّورى إلى نصٍّ قرآنيٍّ قاطع، تُعبِّر عنه آيتان مُحكَمَتان، الأولى دلَّت على وُجُوب الشورى على الأُمَّة، وهي قولُه تعالى: ﴿وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ﴾[1]، ولم تَرِدِ الآية كوصف للمؤمنين، إنما هي «حكمٌ شرعيٌّ وضعيٌّ وتنظيميٌّ، على المسلمين أن يُطبِّقوه في حياتهم العامة، ليتمَّ إسلامهم وإيمانهم، وإذا أخَلُّوا به كانوا ناقِصي الإسلام والإيمان. والثانية: دلَّت على وُجوب الشُّورى على الحاكم في ممارسته لمُهمَّة الحكم، وهي قوله في سورة آل عمران المدنية/ الآية 159، ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾[2]

مع التأكيد على أنَّ مَورِد الشورى في الآيتين، هو الأمورُ العامَّة المُتَّصلة بقضايا الحكم والمجتمع، وهو ما تُعبِّر عنه كلمة (الأمر)، وليست القضايا الفرديَّة أو الشؤون الشخصيّة، أما حدود الشُّورى، وفقَ رُؤية «الشيخ شمس الدين». فهي تتركَّز في حدَّين، «أَحدُهما: مَورِد حُكم شرعيٍّ ثابتٍ بنصٍّ قَطْعي تفصيلي في الكتاب والسُنّة أو بغيرها من الأدلَّة. وثانيهما: أن لا تُخالِف نتيجة الشُّورى حُكْماً شرعيّاً ثابتاً في الشريعة. وفي ما عدا ذلك، فإنَّ جميع قضايا المُجتمع والحُكم مما يَنطبِق عليه (الأمر) (أمرُ المسلمين) مَورِدُ للشُّورى اللاَّزم إجراؤها، المُلزِمة نتائجها»[4].

---

(1) النص الكامل للآية هو: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ﴾. سورة الشورى، الآية 38.

(2) النص الكامل للآية هو: ﴿فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَۖ فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَوَكِّلِينَ﴾ سورة آل عمران، الآية 159.

(3) «محمد مهدي شمس الدين»: في الاجتماع السياسي الإسلامي، ص 108.

(4) المصدر نفسه، ص109.

وهنا تأخذُ وظيفة هذين الحدَّين، ضبطَ مفهوم الشُّورى وِفقَ سِياق نظريٍّ وعمليٍّ، يحولُ دون تمادي المفهوم على النحو الذي يخترقُ الأصول الشيعيَّة العقائديَّة والكلاميَّة التي تقوم على القول بالنصِّ في الإمامة المعصومة. وهكذا، يعود «الشيخ شمس الدين» إلى تصليب القواعد العقائديَّة الشيعيَّة، مُفسِحاً في المجال أمام رُؤيته التجديدية في مرحلة غياب الإمامة المعصومة، فما يصلُح في زمن الغَيْبة لا يصلُح في زمن الحضور؛ حيث لا سبيل للتناقض مع ثوابت الإمامة ومُرتكَزاتها.

إن «العلاَّمة شمس الدين» يستفيد «من مجموع ما تقدَّم أنَّ نظام الحُكم في الإسلام يُشبِه النظام البرلمانيَّ الرئاسيَّ، بالنسبة إلى غير النبي (ص) والإمام المعصوم (ع)؛ حيث يجب على غيرهما التقيُّد بالشُّورى، وتكون شرعيَّة ممارسته للسلطة موقوفة على ذلك، إلاَّ في ما وَرَد فيه دليلٌ خاص»[1].

في هذا النصِّ، يتجاوز «العلاَّمة شمس الدين» الدائرة التقليديَّة التي اقتصر عليها عادة الفِقه السياسيُّ الشيعي، في تركيزه على مصدر الشرعيَّة في ممارسة السلطة، وتعداد مواصفاتِ الحاكم، وصَوْغ القِيَم الأخلاقيَّة والدينيَّة التي يقوم عليها السلوك السياسي، ليُحدِّد الشكل الدستوريَّ لنظام الحكم، وهو الشكل البرلمانيُّ ـ الرئاسيُّ، ومُستنِداً في ذلك إلى قاعدة الشُّورى، ولا يَخْفَى أنَّ المقاربة على هذا النحو تبدو غريبة على التعبيرات الفقهيَّة والمصطلحات التقليديّة، كالإمامة والخلافة وغيرها.

إلى ذلك، لا يقتصر «العلاّمة شمس الدين» على تشييد البناء السياسي للسلطة على قاعدة الشُّورى، إنَّما يذهب باتِّجاه تشييد البناء الإداري أيضاً، فَيَرى أنَّ هذه الرُؤية تقتضي «عدم تعيين رجال الإدارة

(1) المصدر نفسه، ص 155.

وهَيْئات الإدارة، من قِبَل الحكومة، وإنَّما يقتضي أن يكون اختيار الموظَّفين الإداريِّين من أشخاص وهَيْئات بالانتخاب: إمّا عن طريق (مجالس شورى) مُنتخبة من الشعب في المناطق لإدارة الشؤون المحليَّة، وفي هذه الحالة يكون الانتخاب غير مباشر. وإمَّا عن طريق انتخابهم مباشرة من قِبَل سكان المنطقة التي يُرادُ لهم أن يتولَّوا إدارة شؤون سُكَّانها. ويُمكِن استعمال كِلتا الطريقتين. وإنَّ هذه الطريقة في تشكيل الإدارة تجعل الناس ـ في كلّ وحدة ومنطقة إداريَّة ـ أقربَ إلى كونهم يُديرون شؤونهم بأنفسهم، ويُمارسون سلطتهم الذاتيَّة على أنفسهم»[1].

بتقديرنا، إنَّ هذا النَّص على درجة عالية من الجلاء والوضوح، في تبنّي نظام اللاَّمركزيَّة الإداريَّة المُوسَّعة، الذي يقوم دستوريّاً على شرطٍ جوهريٍّ، قِوامُه تشكُّل الهيئات المحليَّة على أساس انتخابيٍّ محليٍّ صرف[2]. وهي صيغة تبدو أمينة من حيث الفلسفة السياسيَّة للمُنطَلَقات التي حكمت تفكير «العلاّمة شمس الدين»، وقامت منذ البدء على أصالة الأمَّة وأولويَّة المجتمع، واعتبار الشورى الأداة التطبيقيَّة لها.

إلى ذلك، يُقيم «شمس الدين»، تمييزاً بين شكلين من الشُّورى[3]: الشُّورى العامَّة والشُّورى الخاصَّة، وقد وضع المُصطلح الأوّل للتعبير عما اعتبره الفقهاء والمُتكلِّمون غير مُمكِن من الناحية العمليَّة، حيث يقتضي اشتراك الأُمَّة كُلِّها؛ لذلك عدلوا عنه إلى صيغ مُتنوِّعة سمَّاها «الشيخ شمس الدين» بالشُّورى الخاصَّة، وهي شورى أهل الحلِّ والعقد. بينما يعتبر «شمس الدين» أنّ الشُّورى العامّة مُمكِنة في زماننا

(1) «محمد مهدي شمس الدين»: نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص453.

(2) أُنظُر كتاب: «نحو رؤية شمولية لتطبيق اللامركزية الإدارية المحلية»، (المركز الإستشاري للدراسات والتوثيق، مجموعة من المؤلفين برئاسة «د. طارق حمادة»، دراسة وحلقة نقاش. بيروت، 1999م، ط 1).

(3) «محمد مهدي شمس الدين»: «في الاجتماع السياسي الإسلامي»، ص35 ـ 36.

بإجراء الاستفتاء العام، من خلال مفهوم المُواطَنة التي تثبت للمسلم حقَّ الولاية في نطاق ولاية الأُمَّة على نفسها، أيْ للمُنتمي سياسيّاً إلى المجتمع السياسي الإسلامي، وعلى هذا الأساس يختلف «العلاَّمة شمس الدين» مع الفُقهاء الآخرين الذين اعتبروا «شورى المهاجرين والأنصار»[1] هي شورى خاصَّة، بينما يعتبرها هو شورى عامَّة، انطلاقاً من مفهوم المُواطَنَة الذي قام في المدينة على أساس الهجرة والالتحاق بالمجتمع السياسي. ويرى أنَّ الشُّورى العامَّة لم تُمارَس في التاريخ الإسلامي لتعذُّرِها، لكن إذا أَمْكَنَ ذلك في دائرة المجتمع السياسي، فتُصبح ساعتئذٍ ضروريّة ومطلوبة، وتشكِّل أساساً لشرعيَّة السلطة.

5 ـ المجتمع السياسي: القِيَم والمبادىء والأحكام:

يذهب «العلاَّمة شمس الدين»، مَذْهَبَ غيره من الفُقهاء في الانجذاب إلى الأبعاد والمعايير الأخلاقيَّة[2]، التي تُشكِّل قِيَماً حاكمة على المجتمع السياسي الإسلامي، إذ ثمَّة وظيفة عقائديَّة لهذا المجتمع في ممارسته لرسالته ودوره الحضاريّ، بما هو مجتمعٌ سياسيٌّ ودينيٌّ في آن. وهذه الوظيفة لا يُمكِن أن تُمارَس في فضاء ليبراليٍّ مفتوح، دون ضوابط وحدود واتِّجاهات معيَّنة؛ لذلك يرى «العلاَّمة شمس الدين» أنَّها تقوم على مجموعة من القِيَم، إذ إضافةً إلى مبدأ الشُّورى الذي عالجناه سابقاً، هناك ضرورة أن يكون المجتمع السياسيُّ حاكماً لنفسه وِفقَ مفهومَيْ

(1) يُستدلُّ عادة على الشورى الخاصة بكلام «علي بن أبي طالب» (ع) في كتاب إلى «معاوية»: «وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإذا اجتمعوا على رجل وسمّوه إماماً، كان ذلك لله رضى، فإن خرج من أمرهم بطعن أو بدعة، ردوه إلى ما خرج منه، فإن أبى قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين».
أمّا الشّورى العامّة فيُستدلُّ عليها من خلال كلام له أيضاً يقول فيه: «ولَعَمري لَئِن كانت الإمامة لا تنعقد حتى تحضرها عامة الناس، فما إلى ذلك سبيل، ولكن أهلها يحكمون على من غاب عنها، ثم ليس للشاهد أن يرجع، ولا للغائب أن يختار».

(2) «محمد مهدي شمس الدين»: «في الاجتماع السياسي الإسلامي»، ص97 ـ 106.

الاستخلاف والتمكين، وأن يكون هذا المجتمع مُتميِّزاً ومُنفتحاً في آن، وهذا ما يُؤكِّده التشريع وما يُنشِئه من تكاليف تنظيميَّة تدفع في هذا الاتِّجاه، اتِّجاه التمايزُ عن الآخرين (الكافرين والأُممُ الأخرى) والانفتاح عبر الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة وعدم الاعتداء، وهناك الوسطيّة والشهادة، بما تعنيان من توازُن من غير إفراط أو تفريط، إذ إن دور الشاهد يقتضي أن يكون مُنفصلاً ومُتمايزاً، وفي الآن ذاته مُنفتحاً ومُتواصِلاً، وهناك أخيراً القِسط: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِٱلْقِسْطِ﴾[1]، الذي يجب أن يكون حاكماً على العلاقات الداخليّة والخارجيَّة، وهو يُغاير المجتمعات الأخرى التي قامت تاريخيّاً على الاستبداد، أو حديثاً على الحرِّية.

يُقارب «العلاَّمة شمس الدين» مسائل المجتمع السياسي[2] في ضوء الإشكاليَّات المُعاصِرة التي ترتبط بمفاهيم الدولة والأُمّة والوطن والمُواطَنَة، وهو إذ يستندُ في معالجته للمنهجيَّات الفقهيَّة التقليديَّة في تحليل الروايات والنُصوص من حيث دراسة دلالاتها وإسقاط المُتعارض منها والتَوفيق بين أدلَّتها المتعدِّدة، إلاَّ أنَّ استحضار الإشكاليَّات المُعاصِرة التي يفرضها تطوُّر المجتمعات الراهنة وما تواجهه من تعقيدات وتحدِّيات، يدفع «بالعلاَّمة شمس الدين»، وهذا دَأْبُه في مختلف جوانب معالجته للاجتماع السياسي إلى استعارة المُصْطَلحات المُعاصِرة والاتّكاء على المفاهيم الحديثة مع حِرصٍ على تأصيلها فكريّاً وتسويغها شرعيّاً. فإذا كانت الدولة في المفهوم الحديث تتكوَّن من شعب وسلطة وقوانين وأرض، فقد مثَّل المكوِّن الأخير مَحلاًّ للالتباس في مفهوم الدولة الإسلاميَّة، بحيث لا تبدو مكانته واضحة ومحدَّدة في تشكيل الدولة في الإسلام، الأمر الذي قد يدفع إلى نَفي فكرة الدولة أساساً في الإسلام لصالح رُسُوخ فكرة الأُمّة التي لا ترتبط بوطن جغرافي محدَّد. من هنا،

---

(1) القرآن الكريم: سورة الأعراف، الآية 29.

(2) «محمد مهدي شمس الدين»: «في الاجتماع السياسي الإسلامي»، ص91 ـ 97.

يعتبر «العلاَّمة شمس الدين» أنّ الفقهاء تعاطوا تاريخيّاً مع مسألة الأرض، ليس كَمُكوِّن من مُكوِّنات الدولة، إنَّما قاربوها من منظورَين: سياسي ويتعلَّق بِمُصطَلح دار الإسلام في مقابل دار الحرب، وهذا التقسيم يَتجاوز حدود الدولة، واقتصادي يتعلّق بأحكام الأرض ذات المُلكِيَّة العامّة كالأراضي الخراجيّة وأراضي الأنفال. لذا يَعتبر «العلاّمة شمس الدين» أنَّه لا بدَّ من التمييز بين الأمَّة والدولة، إذ إنَّ تَكوُّن الأُمَّة على أساس اعتقادي فلا وطنَ جغرافيَّ مُحدَّد لها، وهي في حالة تَكوُّن مستمر. بينما لا بدَّ للدولة من وطن جغرافيٍّ خاصٍّ بها؛ ذلك لأنّ ماهيّة الدولة والحكومة تتقوَّم بالسلطة السياسيّة التي تتضمّن حقِّ الأمر والنهي والطاعة، ويتحدَّد موضوع السلطة وحدودها «بالقدرة على إعمالها بحسب ولاية الحكومة المستمَدَّة من شعبها الذي يَملُك الولاية على نفسه وأرضه، ولا ولاية له على أرض شعب آخر لم يُنصِّب هذه الحكومة ولم يولها أمره. فيتعيَّن أن تكون أرض الدولة هي الأرض المنسوبة إلى الشعب الذي تتولّى أمره، وتحكمه بتوليَته إيَّاها، ونَصْبِه لها، ولا تتعدّاها إلى أرض أخرى يملُكها ويملُك حقَّ الانتفاع بها شعب آخر»[1].

وهكذا، يُمكن لمفهوم الدولة أن يتطابق مع مفهوم الأُمَّة كما حصل تاريخياً، ويمكن أن يتمايز عنه حين تنقسم الأُمَّة إلى دول، وهذا يعني أنَّ عنصر الأرض هو المدى الذي تَفرِض الدولة سُلطانَها عليه. ومن دون عنصر الأرض لا يُمكِن تَصوُّر العناصر الأخرى المُكوِّنة للدولة. تكتمل صورة هذا الفصل بين الدولة والأُمَّة وعدم ضرورة التلازم بينهما، في معالجة «العلاَّمة شمس الدين» لمفهومَيْ الوطن والمُواطَنة من خلال الآية القرآنية في سورة الأنفال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ

(1) المصدر نفسه، ص95.

يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمِۢ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[1]، يرى «شمس الدين» في مُقتَضى هذه الآية «أنّ المسلمين خارج المجتمع السياسيِّ الإسلامي (الدولة الإسلاميّة) ـ الذين لم يُهاجروا إلى دار الإسلام ـ لا يتمتّعون بحقوق (المواطنة) في الدولة الإسلاميّة ـ ولا ينتمون سياسيّاً وعُضويّاً، إلى المجتمع السياسي، ولأجل أن يحصلوا على (المُواطَنَة)، الانتماء السياسي وعُضويّة المجتمع السياسي الذي يُعطيهم حقوقاً على هذا المجتمع (الدولة الإسلاميّة) ـ لا بدّ لهم من أن يُهاجروا إلى الدولة الإسلاميّة ويَحملوا جنسيّتها»[2].

في الواقع، نرى في معالجة «العلّامة شمس الدين» هذه، طَرْحاً غريباً عن الموروث الفقهي، في سياق تحديث الفكر السياسي الشيعي، فهذا ما تُؤدّيه وظيفته المعرفيّة والسياسيّة، بعيداً عن موقف القبول أو الرفض، فالطَّرح لا يُقيم تلازُماً بين الانتماء العقائدي والانتماء السياسي، فالانتماء الأوَّل يَتَمَظْهر سياسيّاً في الأمّة، بينما يَتَمَظهَر الانتماء الثاني في الدولة التي يتشكَّل قوامها على أساسه. ويتطابق على هذا النحو مفهوم الوطن مع مفهوم الدولة، بما يحمل من حقوق وواجبات. إنَّ هذا يُفضي إلى شَرْعَنَة مفهوم الوطن إسلاميّاً ونفيْ الانطباع عن كونه دخيلاً على الإسلام. وفي السِّياق ذاته، يرى «العلاَّمة شمس الدين» في تحليله لصحيفة المدينة[3]، وما تضمّنته من تنظيم لعلاقة المسلمين باليهود وتنظيم علاقة القبائل فيما بينها في مجتمع المدينة، «أمراً عظيم الأهميّة جداً، وهو أنَّ هذا النصّ ـ وثمّة دلائل أخرى ـ يدلُّ على أنّه في الفكر الإسلامي لا يوجد تلازُمٌ بين مفاهيم: وحدة الأمّة (بالمعنى العقيدي)، ووحدة المجتمع السياسي،

(1) القرآن الكريم: سورة الأنفال، الآية 72.

(2) «محمد مهدي شمس الدين»: «في الاجتماع السياسي الإسلامي»، ص138.

(3) ورد النص الكامل للصحيفة في السيرة النبويَّة لابن هشام، «أبو محمد عبد الملك».

ووحدة الدولة. إنّ وحدة الأمّة (بالمعنى العقيدي)، أمرٌ ثابت، لا يُمكِن التشكيك في ثباته وحُرمة الإخلال به، ولكن في إطار وَحدة الأمّة يُمكِن أن يتعدّد المجتمع السياسي، ويُمكِن أن تتعدَّد الدولة حسب تعدُّد المجتمع السياسي داخل الأُمَّة الواحدة بـ (المعنى العقيدي)»[1].

إنَّ استنتاج «العلاَّمة شمس الدين» بوجود تعدُّدية سياسيَّة وكِيانيَّة داخل الأُمّة وإقراره بأنَّ تشكُّل المجتمع السياسي (الوطن) يرتبط بالمدى الذي تُمارِس السلطة على أساسه ينقل الفكر السياسي الإسلامي من إطاره التاريخي إلى إطاره الواقعيِّ المُعاصِر، ويدفع بالمعالجة الشرعيَّة إلى لُجَّة التعقيدات المُعاصِرة، لكن ليس في سياق التناقُض معها، كما تُجري في الأغلب محاولات التأصيل المُعاصِرة، بل في سياق شرعنة الراهن، وابتكار الأُطُر الشرعيَّة القادرة على التَمَفْصُل مع حداثته، ويتمُّ ذلك دون أن يغادر «العلاّمة شمس الدين» موقعه كفقيه، يُشيِّد نظرياته على أساس فقهي وفكري في آن. ولا يَخْفَى أن «شمس الدين» يكون قد نجح بذلك في تطبيق منهجه التجديدي في استنطاق النصِّ الذي ينطوي في الأغلب، بحسب رأيه، على غَلَبَة التدبيري على التعبُّدي في قضايا المجتمع والشأن العام، وهذا ما يُفسِّر تماماً المقولات الأخرى «للعلاَّمة شمس الدين»، كشَرْعَنَتِه لمسألة اللُّجوء السياسي[2] في الإسلام، استناداً إلى الآية الكريمة: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾[3]. أو كمعالجته لمسألة شديدة الخطورة في الفكر السياسي الشيعي وهي التعامل مع وُلاَة الجُور، حيث يخلص «العلاَّمة شمس الدين» بعد تحليل روائي مُطوَّل إلى «أنّ الحكم الأصلي الأولي للعمل مع وُلاَة الجُور ـ ولاية وتعاملاً ـ هو الإِباحة، وقد

---

(1) «محمد مهدي شمس الدين»: «في الاجتماع السياسي الإسلامي»، ص 290.

(2) المصدر نفسه، ص145 ـ 147.

(3) القرآن الكريم: سورة التوبة، الآية 6.

يستحب، وقد يجب، وإنّما يحكم بالحرمة بسبب عُروض بعض العناوين والمُلازمات عليه، أو بسبب خُصوصيَّته في الشخص المُتعرِّض للولاية والعمل»[1].

لذا، فهو يُعتَبر أنَّ الحُرمة نفسيّة وليست أمراً ذاتياً، وهو يُخالِف بذلك قَولَ عدد من الفُقهاء المُعاصِرين «كالطباطبائي» وأستاذه (الشيخ شمس الدين) المرجع «الخوئي»[2]، بينما يلتقي في قوله بالمشروعيّة مع فقهاء أقدمين، كالشيخ «المفيد»[3] (ت 134 هـ) والشيخ «الطوسي»[4](ت 460 هـ). وهذا الموقف العملي بالجواز يظلُّ مُقيَّداً بموقف نظريٍّ يقوم على مبدأ فقهيٍّ حاسم، وهو عدم شرعيّة هؤلاء الحُكّام وعدم الالتزام بهذه الشرعيّة، إلاَّ أنّ «العلاّمة شمس الدين» يستخلص من النصوص والروايات مجموعة من المبادىء والمفاهيم[5] التي يبني على أساسها موقفه بِجَواز العلاقة مع حكَّام الجُور، وهذه المبادىء والمفاهيم، تُشكِّل في الواقع، مُرتكَزات فكريَّة وسياسيَّة لرؤيته لمسألة السلطة في بُعدَيها النظريِّ والعملي، وهي:

1 ـ وحدة الأمَّة الإسلاميَّة.

2 ـ تماسُك المجتمع الإسلامي السياسي.

---

(1) «محمد مهدي شمس الدين»: «**في الاجتماع السياسي الإسلامي**»، ص 226.

(2) أُنظُر: «**مصباح الفقاهة**»، تقرير «الميرزا محمد علي التوحيدي»، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف 1945م. الجزء الأول، ص436 ـ 438.

(3) «الشيخ محمد بن محمد النعمان» المعروف «بالشيخ المفيد»: «**أوائل المقالات في المذاهب المختارات**»، دار الكتاب، الإسلامي. بيروت 1983م، طبعة، ص141 ـ 142.

(4) «الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي»: المعروف «بشيخ الطائفة»، «**النهاية في مجرد الفقه والفتاوى**»، (دار الكتاب العربي، بيروت 1980م، ط 2، ص ص 103 ـ 303 ـ 356 ـ 357.

(5) «محمد مهدي شمس الدين»: «**في الاجتماع السياسي الإسلامي**»، ص241 ـ 250.

3 ـ حِفظ النِّظام العام لحياة المجتمع.

4 ـ حماية المُعارَضة من الاضطهاد الأمنيِّ والاقتصادي.

5 ـ كسبُ العيش.

6 ـ التقيّة.

إنّ «العلاّمة شمس الدين» يوجِّه موقفاً نقديّاً[1]، كذلك، للفُقهاء الذين قالوا إنّ مشروعيّة التعاون مع أيِّ سلطان خاضعة للضرورة، ذلك لأنهم لم يُميّزوا بين بُعدَين في مُصطَلح سلطان الجور: الأول وهو البُعد المتَّصل بمفهوم الإمامة، حيث لا يجوز إعطاء شرعيَّة لحكم مدَّعي الولاية على منصب الولاية، والثاني ويتَّصل بمفهوم «الجوار» بما يعني من مخالفة لأحكام الشريعة في مجال التطبيق على المُستويات الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيَّة. وهنا، يرى العلاَّمة أنَّ الموقف السياسي ـ التنظيمي الذي أراد أَئمَّة أهل البيت أن يُؤسِّسوا له، هو إبطال ادِّعاء الآخرين للإمامة الدينية بما هي منصب تشريعي، ولذلك، ففي رأيه، «إن التعاون ليس محكوماً بالضرورة، بل هو اختيار واجب، ولا بدَّ من التعاون مع السلطان، وتَولِّي السلطة في حدود مهمة إعمار الأرض وخلافة الإنسان على الأرض، ومع تجنُّب الظلم»[2].

وفي السياق ذاته، سياق الخروج عن المألوف، أو الشائع، وهو سياق الاندفاع باتِّجاه تفكير إسلامي واقعي مُعاصِر، وتشييد حداثة سياسيّة إسلاميّة جريئة، يُقرِّر «العلاَّمة شمس الدين»، أهليَّة المرأة لتولِّي

(1) «محمد مهدي شمس الدين»: في حوار حول الفقيه والدولة، مِن ملاحق كتاب «الفقيه والدولة»، «فؤاد إبراهيم»، ص430.

(2) المصدر نفسه، ص430 ـ 431.

السلطة العليا في الدولة في المجتمع الإسلامي[1]. وهو يرفض في ذلك ما يُعتَبر من مسلّمات الفقه الإسلامي في جميع المذاهب، إذ إنّ القول بعدم أهليَّتها يُعتَبر من بديهيَّات هذا الفقه، وهو يحدِّد منشأ الخلل في هذا الموقف كون الفقهاء حملوا أدلّة عدم جواز تَولِّي المرأة أمام القضاء واشتراطهم الذكورة، إلى مجال الولاية والحكم، وقد اشتهر الإجماع على هذا الأساس، بينما لا يرى «العَلاّمَة شمس الدين» وجود أدلّة خاصة في الكتاب والسُنَّة تُبيِّن سنخ الإنسان الصالح لتولِّي الرئاسة. وبالخلاصة، يصل «العلاّمة شمس الدين» إلى «أنّ شخصية المرأة مُؤهَّلة للحكم والقيادة كالرجل، وأنها كالرجل يُمكن أن تقود إلى خير، ويمكن أن تقود إلى شر، وأن الضعف والخوف والقصور الفكري ليست طبائع في المرأة، بل هي نتيجة تربية خاصة وثقافة مُعيَّنة دَرَجَت بعض المجتمعات عليها»[2].

إضافة إلى ما ذكرنا من مبادىء، وهي قيم وأحكام وتصوُّرات، يتشكّل على أساسها المجتمع السياسي، ويستقي منها هويَّته الإسلامية، يقول «شمس الدين» بفصل السلطات[3]، ويرفض الدعوة لمركزتها داخل بنية السلطة، ويستدلُّ على ذلك استدلالاً فقهيّاً وكلاميّاً، مُرتكِزاً على مقولة الأصل الأوّلي للسلطة الذي يقوم على عدم شرعيَّة سلطة الإنسان على الإنسان (وهذا ما سنشرحه لاحقاً)، وعلى مبدأ وجوب حفظ النظام العام بتعبيراته المُعاصرة، الذي لا يقتضي تمركُز السلطات في يد الفقيه،

(1) «محمد مهدي شمس الدين»: «**أهلية المرأة لتولّي السلطة**»، الكتاب الثاني من مسائل حرجة في فقه المرأة، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت 1995م ق1، أُنظر المقدمة ص5 ـ 6.

(2) «محمد مهدي شمس الدين»: «**الستر والنظر**»، الكتاب الأول من مسائل حرجة في فقه المرأة، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت ط 2، 1994، ص36.

(3) «محمد مهدي شمس الدين»: «**نظام الحكم والإدارة في الإسلام**»، ص473 ـ 483.

وعلى أُطروحة ولاية الأمّة على نفسها بوصفها أساس مشروعيَّة تكوين الدولة ونصب الحكومة في عصر الغَيْبة. بناءً على ذلك، يُحدِّد «العلاَّمة شمس الدين» أن السلطة التشريعيّة يجب أن تُنتَخَب من قبل الأمّة، والتقنين فيها يجب أن يتمَّ في حدود اجتهاد الفقهاء والخبراء، وأما السلطة القضائيَّة، فلا يستلزم معها تَعيُّن الفقيه للقضاء من قبل السلطة التنفيذيَّة؛ لأنه منصوبٌ بالنَّصب العام من قبل الإمام المعصوم. وإذا اقتضت الضرورة التنظيميَّة للدولة تعيين قُضاة بالنصب الخاص، فإنَّ ذلك سيكون أمراً شكلياً من باب تحصيل الحاصل، وأيّاً كانت جهة التعيين (رئيس الدولة أو مجلس الشورى) فإن القاضي بعد التعيين سيكون مُستقلاً تماماً عن جميع السلطات الأخرى، وأما السلطة التنفيذيّة، فيجب أن يتمّ اختيار الأشخاص المناسبين لها بالاستفتاء الشعبي العام، أو بإشراف وموافقة مجلس الشورى.

6 ـ فلسفة بناء السلطة / الأصل الأوَّلي:

ربما شكَّلت رؤية «العلاّمة شمس الدين» إلى مسألة الأصل الأوَّلي للسلطة إحدى أهمّ مقولاته في الفكر السياسي على الإطلاق، إذ رغم المنهجيّة الفقهيّة الغالبة لديه، إلا أنّ مقولة الأصل الأوّلي التي تبدو وكأنها إسهام أنثروبولوجي في تبيان الكيفيّة التي تنبني على أساسها السلطة، والتي تتخذ وفقها حدودها وأبعادها، بل هي الصورة الماثلة لمنطق بناء السلطة واتِّخاذها المعنى وامتلاكها المضمون؛ إذ فيها تكمُن الوجهة المحدَّدة للسلطة كي لا تكون سلطويّة واستبدادية، ومعها يرتد امتداد هذه السلطة إلى حدودها، وعندها بالضبط يَتَمَفْصَل الأساس الفلسفي للسلطة مع بنائها التطبيقي، على النحو الذي يصحُّ معه القول إنَّ نقطة ارتكاز رؤيته للسلطة يكمُن في مقولة الأصل الأوّلي.

يرى «شمس الدين»: «إن الأصل الأوَّلي، العقلي والنقلي، في قضية السلطة على البشر، من قِبَل أيِّ شخص كان، هو عدم المشروعيَّة، فلا ولاية لأحد على أحد، ولا ولاية لأحد على جماعة، أو مجتمع، ولا ولاية لجماعة، أو مجتمع على أحد .

والولاية الوحيدة الثابتة، بحكم العقل والنقل، هي ولاية اللَّه تعالى وحده دون غيره، وهي ولاية تكوينيَّة وتشريعيَّة، وليس لأحد، من البشر والملائكة، ولاية على أحد في عرض ولايته تعالى، وبصورة مُوازية لها، وهذا الأصل الأصيل تعبير ـ في الوجود والحياة والزمن ـ عن حقيقة التوحيد الخالص والمُطلَق في الألوهيّة، والخالقيّة والحاكميّة. ولا يُمكن الخروج عن هذا الأصل إلاّ بدليل قاطع»[1].

ووفقاً للنَّص القرآني، يثبت للرسول والإمام المعصوم ولاية مُطلَقة بالدليل المُقيِّد للأصل الأوّلي، وهذا ما يُفهم من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[2].

إنَّ هذا يعني، وفق رؤية «العلاَّمة شمس الدين»، «إنّ مقتضى هذا الأصل الأوّلي في باب سلطة الإنسان على الإنسان هو عدم مشروعيّة السلطة التي تُمارس الإدارة في المجتمع السياسي.. كما لا مشروعيَّة لإجراءات الإدارة التي تحدُّ من حرِّية البشر في علاقتهم بعملهم وبالناس وبالطبيعة. ولا بدّ لإثبات مشروعيَّة نواهي وأوامر وإجراءات الإدارة من دليل شرعي مُعْتَبَر يدلُّ على المشروعيَّة، ويجب الاقتصار في مدى سَعَة المشروعيَّة على مقدار دلالة الدليل البيِّنة. وكلُّ ما شُكَّ في شمول الدليل له من الأوامر، والنواهي، والتصرُّفات والإجراءات، فالأصل فيه عدم

(1) «محمد مهدي شمس الدين»: «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، ص431.
(2) القرآن الكريم: سورة النساء، الآية 59.

المشروعيّة»(1). إذن، ما يُبنى على هذا الفهم ـ طالما أنّ دليل الولاية اختصَّ بالرسول والإمام المعصوم ـ هو القول بأن الأصل الأوّليّ لسلطة البشر على البشر يقوم على عدم المشروعيَّة، وعلى المنع. فالقاعدة هي ضيق السلطة بل افتقارها، وإنتاجها هو الاستثناء الذي يحتاج إلى دليل لا يخرج عن كونه قيداً. هذا في ما يتعلَّق بسلطة البشر على البشر الذي يقوم الأصل الأوّلي فيها على عدم الإباحة، أمَّا في ما يتعلَّق بسلطة الإنسان على الطبيعة، فيرى «العلَّامة شمس الدين» أن الأصل فيها هو الإباحة، على الضدِّ ممَّا هو قائم في علاقة البشر بالبشر. فهو يحدِّد أن «الأصل الأوّلي العقلي والنقلي، في قضية سلطة الإنسان على الطبيعة والتصرُّف فيها من قبل البشر، هو الحل والإباحة، استناداً إلى قاعدة الانتفاع بالأرض وما فيها، وما عليها، من الحيوان، والنبات، والمياه والمعادن وغير ذلك»(2).

ويستدلُّ العلّامة على هذا الأصل الأوّلي بآيات مُحكَمات من القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾(3) فما ذكر يعني: «أن الأصل الشرعي الأوّلي، بالنسبة إلى السلطة والولاية على الإنسان، مخالف للأصل الشرعي الأوّلي، بالنسبة إلى السلطة والولاية على الطبيعة. فالأصل الأولي بالنسبة إلى سلطة الإنسان على الإنسان، هو المنع، والحُرمة وعدم المشروعيَّة، ولا تثبت لأحد إلاّ بالدليل المُعتَبر للأصل الأوّلي. والأصل الأوّلي بالنسبة إلى سلطة الإنسان على الطبيعة هو الحلُّ، والإباحة، لكل أحد، ولا يثبت المنع من التصرُّف وعدم مشروعيَّته، إلاّ بالدليل المقيّد لأصل المشروعيّة،

(1) «محمد مهدي شمس الدين»: «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، ص 433.
(2) المصدر نفسه، ص 434.
(3) القرآن الكريم: سورة البقرة، الآية 29.

والحلّ، والإباحة. ومُقتَضَى هذين الأصلين الأوّلين عدم مشروعيَّة الأوامر المُلزِمة، والنواهي الإدارية، وإجراءات تضييق وتقييد حرِّية الإنسان في التصرُّف في الطبيعة، والإنتفاع بها، التي تمارسها الإدارة على الإنسان في المجتمع السياسيِّ من حيث علاقته بنفسه، وعمله، وممتلكاته، ومن حيث علاقته بالناس، والمرافق العامة (شارع، حديقة عامة، مستشفى عام، وغير ذلك)، ومن حيث علاقته الانتفاعيّة بالطبيعة، أرضاً وفضاءً. ولا بدّ لإثبات مشروعيّة هذه الأوامر، والنواهي، والإجراءات، بحيث تكون واجبة الامتثال، من دليل مُعتَبر شرعاً يدلُّ على المشروعيّة»[1].

إنَّ ما يُبنَى على هذه الأفكار، هو إستنتاج «أنّ للإنسان ولاية على نفسه، فمن هذه الناحية، الأصل في وضعية الإنسان مع نفسه في الكون هي الحرِّية، والأصل الأوَّلي في علاقة الإنسان بالإنسان الآخر هو الحرية. وهذا يعني أن الإنسان لا يتقيّد بإنسان آخر، فإذا قلنا إن الأصل في ولاية الإنسان على غيره هو عدم الولاية، تكون النتيجة أنَّ كلّ إنسان هو حرٌّ بالنسبة إلى الإنسان الآخر، وليس لأيِّ إنسان أن يُقيِّد إنساناً آخر في حرِّيته.»[2].

لا يَخفَى أنَّ هذه النصوص تنطوي على تأصيل مفهوم الحرِّية، وعلى نَفي أصالة السلطة، إذ في مجال علاقات الإنسان بالإنسان وعلاقات الإنسان بالطبيعة، الحرِّية هي حقيقة راسخة وصَلبة في الأصل، وتجاوُزها وتقييدها هو الاستثناء الطارىء الذي يحتاج إلى تبرير ودوافع وأدلّة، بينما غياب السلطة هو الأصل، واستحضارها هو الاستثناء الذي يحتاج بدوره إلى تبرير ودوافع وأدلّة على ذلك. إنّ طبيعة

---

(1) «محمد مهدي شمس الدين»: «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، ص 435 ـ 436.

(2) «محمد مهدي شمس الدين»: «الحريات الشخصية في المنظور الإسلامي»، (مجلة «المنهاج»، بيروت خريف 1998م، العدد الحادي عشر، ص257).

السلطة ومزاجها الأوَّلي يجب أن يقوم على الضِّيق وعدم التوسُّع والامتداد، بينما الطبيعة الأولى للحرِّية ومزاجها الأصلي يجب أن يقوم على السَّعة والإطلاق. لكن ثمة سؤالٌ جوهريٌّ وطبيعيٌّ في الآن ذاته، يحضُر في سياق التأكيد على أصالة الحرِّية ونفي أصالة السلطة، إذ كيف يتسنّى إذن، في مقابل ذلك، بناء مشروعيّة السّلطة الإداريّة في المجتمع، مع الإشارة إلى أن المقصود بالسلطة الإدارية هو «كلُّ أمر، ونهي، وتَوسِعة، وتضييق، وتصرُّف، لم يرد في الشرع نصّاً، أو اجتهاداً ـ اعتباره تشريعاً تكليفيّاً، أو وضعيّاً، عينيّاً أو كفائيّاً، تعيينيّاً أو تخييريّاً، وإنّما اقتضته المصلحة العامة المتجدِّدة والحادثة للمجتمع السياسي، دون أن يكون ثابتاً في أصل الشرع على ذِمّة المُكلّف بالتكليف أو بالوضع»[1]. فإذا افترضنا أنه من البديهي أن نعتبر انطلاقاً من أنّ الولاية لله، أن التكاليف والأحكام تمتلك مشروعيَّتها الذاتية، ما يجعلها خارج نطاق التساؤل المُثار حول بناء المشروعيّة، لكن ماذا حول السلطة الإداريّة، وفق التعريف الذي قدمه «العلاّمة شمس الدين»، أي ما يتعلّق بالقضايا والشؤون والإجراءات التي لم يحدِّد الشرع موقفاً منها كالقضايا المُتعلِّقة بإدارة المجتمع وتنظيمه عبر إجراءات تدبيريّة مَحْضَة؟.

إنَّ «العلاّمة شمس الدين» يجيب إن «أدلَّة مشروعيّة تكوين الدولة ونصب الحكومة، ووجوب مقدمة الواجب و (المقدمات المفوَّتة)[2]، ووجوب الأمور الحِسبيّة، تقيِّد الأصل الأوّلي في شأن سلطة الإنسان القاضي بعدم مشروعيّة تسلُّط أحد على أحد، وعدم ولاية أحد على أحد، كما تقيِّد الأصل الأوَّلي في شأن سلطة الإنسان على الطبيعة، القاضي بحلٍّ وإباحة جميع ما في الطبيعة لجميع الناس، وتقتضي هذه

---

(1) «محمد مهدي شمس الدين»: «**نظام الحكم والإدارة في الإسلام**»، ص 429.

(2) المقدمات المفوَّتة، مصطلح أصولي يُقصد به الأمور التي إذا لم تفعل يفوت الواجب بفواتها.

الأدلّة ـ بعد تقييد الأصول الأوَّلية بها ـ مشروعية سلطة الإدارة الحكوميَّة في الدولة الإسلاميَّة في الجملة، على المجتمع السياسي الإسلامي، وعدم إطلاق إباحَة وحلّ جميع التصرُّفات في الطبيعة لكل أحد، وإنما يكون حلٌّ وإباحة التصرُّفات ثابتين في الجملة، وليس على نحو الإطلاق»[1].

إنّ النتيجة الثمينة[2]، التي يبنيها «العلاّمة شمس الدين» على ما وَرَدَ من أدلّة ومعالجات في أصل السلطة، هي أن السلطة الإدارية يجب أن تُمارَس وفق القدر المُتيقَّن (أي الحد الأدنى المؤكَّد والضروري)، مما يقتضيه حفظ النظام العام، وإنّ مشروعيّة السلطة وشرعيّة الأوامر والنواهي والإجراءات المُلزِمة من قِبَل الإدارة يجب أن تقتصر على الحدّ الأدنى من التدخُّل الحكومي الإداري في شؤون المجتمع الأهلي، والجماعات والأفراد، سواء من حيث سلطة الإدارة عليهم أم من حيث سلطة الناس على الطبيعة.

7 ـ نظريّة السلطة عند «شمس الدين» في إطار الخصوصيّة المجتمعيّة

بالعودة إلى التمييز المنهجي بين المحدِّدات والمؤثِّرات، وانتساب الفكر الديني إلى مرجعيَّته العقائديّة والشرعيّة بوصفها محدِّداً، واشتباكه مع الواقع بوصفه مُؤثِّراً، يُمثِّل الفكر السياسي «للعلاَّمة شمس الدين» كنموذج أشدّ تعبيراً عن انزياح الفكر عن تقليديَّته وانشداده إلى مُقتضيات الواقع والتجديد والعصرنة. إن ذلك يردم المسافة بين ما هو محدّد وما هو مؤثِّر. فالتداخل بينهما، هو نفسه التداخل الذي سوَّغ له العلاَّمة، عندما حصر الثوابت بالعبادات، وفتح المُعاملات، ومن بينها قضايا

---

(1) المصدر نفسه، ص 444.

(2) المصدر نفسه، ص446 ـ 447.

الحكم والمجتمع، على فضاء التغيير والتطوُّر. فالواقع والمصالح، شريك غير منقوص الصلاحية، في إنتاج الأحكام ورسم المسارات.

من هنا، ثمّة حضورٌ طاغٍ للواقع في صلته بالنظريّة السياسيّة «للشيخ شمس الدين»، ليس بوصفه ضرورة أو استثناءً، إنما بصفته أصلاً وقاعدة. إنّ ذلك يسمح من الناحية المنهجيّة، للنظريّة السياسيّة بما هي فكر ديني، أن تُمارس اقترابها من الإطار الاجتماعي ـ السياسي لتبدو لصيقة به، وأن تتدنّى معها درجة الاستقلاليّة التي تَسِمُ من قِبلُ كل ظاهرة دينية، بحكم ارتهانها إلى إطارها المرجعيِّ النظريِّ كمحدِّد أكثر من انحكامها إلى إطارها الواقعي كمؤثِّر.

ومن الناحية التطبيقية، ما علينا إلاّ أن نُقيِّم تلك المقابلة بين المفاهيم الأساسيّة التي تشكّلت على أساسها نظريّة السلطة لدى «الشيخ شمس الدين»، وبين البنيات الاجتماعية التي تحتويها والتي تشكِّل إطارها السوسيولوجي. إنّ ذلك سيدفع كل احتمال بالمفارقة إلى التلاشي، ومن هذه الوجهة، ستؤدِّي المفاهيم الأساسية المشار إليها، دوراً تطهيريّاً، لما يُفتَرض أنه صلة صميمة بين التصوُّرات والبُنيات، فهنا ثمَّة حقيقة متراكبة بين ما هو نظري وما هو واقعي. تقوم على التماثُل أكثر من إقامتها على التبايُن. فالقاعدة التحتيّة للمفاهيم والتصوُّرات عند «شمس الدين» تقوم على تقاطع بنيات ثلاث:

أولاً: شيعيَّته التي حصرها في الإطار التشريعي وفي التصوُّرات العقائديّة الكبرى، والتي أقام معها من ثم، في موضوع الحكم، قطيعة، عندما ولج إلى الزمن السياسي للأمّة.

ثانياً: الأُمّة بوصفها مقدّساً، ونصاباً لبناء السياسة، والتي وجدت ترجمتها المفهوميَّة من خلال الشورى، كمفهوم يتجاوز التَمَذْهُب، ويتعاطى مع الأمّة بما هي كلٌّ مجتمعيٌّ مشترك.

ثالثاً: لبنانيّته (في إطار استعداد منهجيٍّ مفتوح على إمكانات التكييف والتجديد)، والتي يبدو أنها تؤدِّي دوراً أساسيّاً، وإن يَكُن خفيّاً ومُتوارياً، في الحضور داخل المنطق الضمنيّ للنظريَّة السياسيَّة، إذ إنّ القول بتعدُّدية المجتمع السياسي، وتعدُّدية الدولة داخل الأمّة الواحدة، والذهاب إلى حدِّ القول بأنَّ قوام المواطنة سياسي وليس عقائدياً، بالاستناد إلى الفصل بين المجتمع السياسي والمجتمع العقائدي، يسير في سياق مُتوافق مع البُنية المجتمعيَّة اللبنانية. فالنظريّة السياسيّة، رغم انبنائها من داخل الإطار النظري الإسلامي، إلاّ أنّها لا تتصادم مع الإطار الاجتماعي الذي وُلدت فيه، ولا تُقيم قطيعتها معه، بل تبدو مُحمَّلة بإشكاليّاتها وتفوح منها خصوصياته. ولا يبعُد أن يكون المِزاج المُكوِّن لهذه النظريّة وليد تلك الخصوصيّات.

وإذا ما أُضيف إلى ذلك كلِّه، تجويز «العلاَّمة شمس الدين» التعامل مع وُلاة الجور وُجوباً أو إباحة، فإنَّ اكتمال النَّسق السياسي يبلغُ ذروته، من حيث قدرته على التكيُّف مع البيئة المُنتجة، فالانسجام بين التصوُّرات والبِّنيات، يلازِم النظريّة على امتدادها، قبل بناء السلطة الشرعيّة وبعدها.

وقد يكون مُبرَّراً القول، إنّ نزعة تمدين السلطة، وبنائها على قاعدة اجتماعية كأساس للمشروعيّة، ما يعني قابليّتها لاحتواء التعدُّدية والتنوُّع، ما كان مُمكناً عنده إلاّ بالاستناد إلى خصوصيّات الإطار الإجتماعي، التي مثّلت الأساس الموضوعي لوجهة النظريّة. رغم التسويغ الشرعي الفقهي، الذي لا مناص منه، والذي يُمثِّل بدوره إطاراً مرجعيّاً مفتوحاً على تضمينات شتّى.

ثالثاً: الخُلاصة وبناء النَسَق:

لقد أَظْهَرَت معالجتُنا على مدى الصفحات السابقة، الأُسُس

والقواعد التي تقوم عليها نظريّة السلطة عند «العلاّمة شمس الدين»، إذ إنّها استندت منهجيّاً إلى رؤية تجديديّة في مُقاربة النص، يقوم على القول بمرونته ورفض إطلاقيّته الجامدة على قاعدة الفصل بين التعبُّدي والتدبيري. وكان «العلاّمة شمس الدين» يحاول بذلك أن يُترجم فهمه لعِلم الشريعة بما «هو عِلم الفقه الذي هو عِلم الوعي، والفقه يعني تجاوز النص لا بمعنى رفضه، بل بمعنى التعمُّق بفهمه عمودياً وأفقياً بما يستكشف المستقبل، وبما يستجيب لضرورات الحاضر»[1]، وكان كذلك يحاول تجاوز ما يراه خَلَلاً تاريخياً بحيث «عطَّل الإستبداد السياسي والتحكُّم السلطاني القدرة على استنباط الفقه السياسي الذي يُعبِّر عن جوهر العقيدة الإسلاميّة والشريعة الإسلاميّة في حرِّية الفرد، وحقوق الإنسان، وحقوق المجتمع، وطبيعة الدولة العادلة»[2].

وقد قدَّم «العلاَّمة شمس الدين» منهجيّاً السلطة بوصفها وجوداً ماهَويّاً مُلازِماً للتركيب الكُلّي للشريعة، مُتجنباً الاقتصار على الاستدلال النَّصّي على مسألة الحكم. وإلى كُلِّ ذلك، حرص على أن يكون تسويغُه للسلطة تسويغاً إسلاميّاً عاماً غير مُتَمَذهِب، مُستجيباً بذلك إلى هاجس ينطلق من ضرورة صوغ مشروع سياسي إسلامي غير مذهبي، يُلبِّي تَطلُّعات الأُمّة بوصفها وجوداً عقائدياً مُوحداً. إنّ ذلك يسمح لنا بالقول إنّ مُنطلقات ثلاثة حدّدت وجهة معالجة نظرية السلطة لدى «العلاّمة شمس الدين»، وهي: الأصول العقائديَّة الشيعيّة، والانتماء السياسي لأُمَّة واحدة، وهاجس التجديد والتحديث والتكييف (مراعاة الخصوصيَّة المجتمعية) وفق ضرورات المُعاصَرة. لذا، فهو أردف إلى نظريّته

(1) «محمد مهدي شمس الدين»: «موقف الإسلام من العولمة في المجال الثقافي والسياسي»، جريدة «النهار»، بيروت، 8/ 7/ 1998م.

(2) المصدر نفسه.

التجديديّة المَرِنة إلى النص، إقامة قطيعة بين الزمن السياسي للمعصوم والزمن السياسي للأمّة على قاعدة غَيْبة الإمام الثاني عشر. وعلى هذا الأساس، اندفع في عمليَّة بناء نظريّة للسلطة ارتكَزَت إلى مفهوم الشورى الذي يُترجِم أُطروحة ولاية الأمة على نفسها. وهكذا خرج من الإشكال التاريخي الشيعي تجاه مسألة الشُورى، إذ حصر إشكاليَّة النص والاختيار في الزمن السياسي للمعصوم، بينما تجاوزها كُلِّياً في الزمن السياسي للأُمَّة في عمليّة تأصيل فقهي وعقلي، إذ للمّرة الأولى يندفع فقيه شيعي على درجة عالية من الإصرار والثبات، في تأكيد مفهوم الشورى دون تأرجُح أو مُواربة، مُتجاوزاً بذلك علاقة الالتباس التي وَسَمَت إسهامات غيره من الفُقهاء الذين تبنَّوا مفهوم الشورى تبنّياً قلقاً.

وهكذا، فالشُورى مع «العلاَّمة شمس الدين» هي شورى صافية ومُكثَّفة، هي آلة حكم وصيغة سلطة وأداة لإنتاج فاعلية الأمة في التاريخ، ومعيار لتركيب أولوية قيم ممارسة السياسة وإنتاج الضبط المجتمعي. من هنا، تأخذ قيم المجتمع السياسي معناها ودلالاتها، في الإستخلاف والتمكين والتميز والإنفتاح والوسطية والشهادة، وتتحدد وجهة مبادئها الأساسية في وحدة الأُمّة وتماسُك المجتمع السياسي الإسلامي، وحفظ النظام العام لحياة المجتمع. إنّ الأُمّة أو المجتمع الإسلامي، هي القضية والموضوع والإطار في الآن ذاته، والتي تُمثِّل السيرورة التاريخيَّة لترجمة هذه المفاهيم. إنها القيمة المُطلقَة التي لا تقاربها قيمة أخرى، فهي نصاب السياسة، وقوام الفعل المجتمعي، الذي يُعيد إنزال السلطة من عليائها المؤقَّت الذي منحه إياها «العلامة شمس الدين».

وإنّ ذلك أفضى بالنتيجة إلى ترسيمةٍ استقرت على تقعيدٍ لهرم السلطة، تتبوّأ قاعدته العريضة الأمّة في حين تقبع السلطة/ الدولة في

زاويته الضيِّقة، وتنجلي الصورة على نحو أوضح، عندما نستعيد مفهوم الأصلِ الأوَّلي للسلطة الذي يقوم على عدم المشروعيّة، وعلى الإباحة والحلِّ، وعلى تأصيل الحرِّية، فيضحي مزاجها المكوَّن قائماً على الضيق والإقالة، إلا حيث يحضر الدليل المُعتَبر لشرعنة الاستثناء، بينما يقوم المزاج المكوَّن للأمَّة على أصالة الحرِّية وفق قيد «القدر المُتيقَّن» الذي لا يعني إلاّ سلطة الضرورة، «إننا نشهد هنا انقلاباً حقيقياً لمفهوم السلطة الشائع في الفكر السياسي أو حتى في الممارسة. فما معنى هذا التقييد إذن، وكيف يرتبط دليل مشروعيّة السلطة على الغير بالأصل الأوّلي القاضي بممارسة الإنسان السلطة على نفسه؟. إن التقييد هنا محكوم من حيث اتجاهه بأوّلية عدم السلطة، فكأنّما هذا السلب الأوَّلي لأيَّة سلطة لأحد على أحد في دائرة الوجود الإنساني، والذي يُميِّز هذا الوجود عن موجوديّة الأشياء الطبيعيّة المُسخَّرة للإنسان، هو الذي يُقيِّد عملية التقييد نفسها، ويمنعها من الارتداد على الأصل الأوَّلي؛ أي من أن تخترقه وتخرِّب منطقه.

نحن نلحظ، بالتالي، أن هذا المنطق الذي يُقيم عليه المؤلِّف مفهوم السلطة يُشبه نظاماً من التوازنات الذاتية بين أصول مختلفة المراتب والأوزان. والمستجد هنا في المنهج هو التركيز على سلبية الأصل الأوّلي للسلطة الذي يمنع مبدأ مشروعيتها من الحلول أو منازعته، فكأنّما في هذه المراتب المتراصفة يتمتّع هذا الأصل الأوَّلي بحاكمية تتعدَّى مرتبته إلى جميع المراتب الأخرى، وتُمكِّنه طبيعته السلبية من الحدِّ من تقييدها، لذلك، يُستفاد من كلام الشيخ المحقِّق أنه كلّما خفَّت القيود التي يفرضها التدخُّل السُلطَوي في شؤون تنظيم الناس كانت أقرب إلى المشروعيَّة من حيث دخولها في دليل الأصل الأوَّلي.

ولكنْ، كيف يحول اعتماد الأصل الأوّلي السالب دون تأصيل السلطة أو جعلها أصلاً بذاتها؟ إنّ التعاكس بين اتجاه الأصل الأوّلي بعدم

السلطة واتِّجاه الأدلَّة على وجوبها هو الذي يؤدِّي إلى حصر دلالة هذه الأدلّة «بالقدر المُتيقّن مما يقتضيه حفظ نظام المجتمع، وحاجته للدفع باتجاه إقامة سلطته الذاتية على نفسه دون الوقوع في الفوضى»[1].

لكأنَّ الفلسفة السياسية «للعلاَّمة شمس الدين»، في مقولة عدم مشروعيّة الأصل الأوّلي لسلطة الإنسان على الإنسان وإباحتها على الطبيعة، تقضي في الحالة الأولى، في حال تحوُّلها إلى الاستباحة؛ أي إلى ما تكون عليه الحال في السيطرة على الطبيعة، إلى تشييء الإنسان، (وجعله شيئاً في الطبيعة)، ما يعني رفعاً للاختلال إلى حدِّه الأقصى، فلا يقتصر على كونه اختلالاً في السياسة. إنه اختلال وُجودي يُطيحُ بالنصاب المجتمعي برمَّته.

إلى كلِّ ذلك، لم تظهر لنا بُعد، وفق رؤية العلامة، موقِعيَّة الفقيه في بناء السلطة، وهي موقِعيَّة قياديَّة وجوهريّة في الممارسة التاريخيَّة، وفي الفكر السياسي الشيعي، وفي النَسَق الفقهي بوَجْهَيه التقليدي والمعاصِر. فأيُّ موقع إذن، يشغله الفقيه طالما أنَّ «العلاّمة شمس الدين» حصر الولاية بالأمّة، وأعطاها السلطة على نفسها؟.

يرى العلاّمة «أنّ المباني الفقهية المعروفة عند فقهاء الشيعة الإمامية في العصر الحاضر، لمشروعية تكوين الدولة، ونصب الحكومة الإسلاميَّة، في عصر غَيْبة الإمام المعصوم (ع) هي ثلاثة:

1 ـ ولاية الفقيه، بدعوى ثبوتها بالدليل اللفظي.

2 ـ ولاية الفقيه، بدعوى ثبوتها باللاّبدّية العقلية، بدليل وجوب

---

(1) «نظير الجاهل»: حول كتاب «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»/ في الأصل لا سلطة لأحدٍ، مجلة «الغدير»، بيروت، خريف 1991م، المجلد الثاني، العدد 17 ـ 18، ص 246 ـ 247.

حفظ النظام العام، وكون ولاية الفقيه هي القَدَر المتيقَّن من دليل وجوب حفظ النظام العام.

3 ـ دليل ولاية الأمَّة على نفسها»[1].

إن العلاَّمة يقصد بالدليل اللفظيّ، الدليل النقلي في دلالالته المباشرة، وفهم مضمونه على أساس الدعوة لولاية الفقيه، بينما يقصد بدليل اللاَّبدّية العقلية، الدليل العقلي الذي لا يستند إلى النص بقدر ما يستند إلى استدلالات منطقيَّة تفرضها مجموعة مبادىء وقواعد، يأتي في طليعتها وجوب حفظ النظام العام الذي يُعهَد إلى الفقيه بحكم تفوُّقه وتقدُّمه على غيره.

فمن بين هذه المباني الثلاثة، يتبنّى «العلاّمة شمس الدين» المبنى الثالث الذي ينصُّ على ولاية الأمة على نفسها، والذي يحصر دور الفقيه بالبُعد التشريعي. إن نظريَّة الشورى وِفقَ مبدأ ولاية الأمة على نفسها «لا دور فيها للفقيه بمعنى أنّه يحكم وأنّه مصدر الشرعيّة، ودور الفقيه فيها هو دور المستشار والمُفتي، إنّه يتمتّع بموقع تشريعي، وليس مصدراً للشرعيّة، ومصدر الشرعيّة بالنسبة للسلطة وبالنسبة إلى شرعيّة القوانين في دائرة التنظيم هو للأمّة التي تمارس السلطة والتشريع خارج الحقل الذي تحكمه أحكام الشريعة بواسطة وكلائها وممثليها، وأمّا في الحقل الذي تشغله أحكام الشريعة، والذي يحتاج إلى تشريع فقهي إسلامي، فهذا من شأن مجامع الفُقهاء، فالفُقهاء في نظريَّتنا لهم دور تشريعي وتقنين، وليس لهم دور سلطوي، وليسوا مصدراً للسلطة»[2].

في نظريّة «العلاّمة شمس الدين» في السلطة، لا محلّ للفقيه. إن

---

(1) «محمد مهدي شمس الدين»، «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، مصدر سابق، ص 447 ـ 448.

(2) «محمد مهدي شمس الدين»: «في حوار حول الفقيه والدولة»، من ملاحق كتاب الفقيه والدولة، «فؤاد إبراهيم»، ص434.

في ما يتعلَّق بمصدر المشروعيَّة، أو في ما يرتبط بممارسة السلطة، إنَّما دوره تشريعي بحت، ومحصور في مجال أحكام الشريعة ومجالاتها، ويجب أن لا يتعدَّى إلى منطقة الفراغ المرتبطة بالشأنين التنظيمي والإداري، فهذا من اختصاص الأُمَّة ويندرج في حقل ولايتها، وِفقَ رؤية الأصل الأوَّلي، ولهذا، «فالعلامة شمس الدين» يتناقض في رؤيته النظريّة مع نظريّة ولاية الفقيه العامّة، وهو لا يُوفِّر النقد لها في مطارح عدة، وكلّما سنحت له الفرصة الفكريّة لذلك، ورافضاً أدلَّتها النقليّة التي يُستدلّ بها على مشروعيتها، بل إنّ «**العلاّمة شمس الدين**» يلاحق الفقيه في صلاحيّاته حتى في الحقل الحِسبي المَحضْ؛ حيث يرى «أن ولاية الفقيه وسلطته المحصورة في الأمور الحِسبية، أي الولاية على الأوقاف والأيتام وأموال الغائب والولاية على المُمتنع، هي ثابتة للفقيه العادل بصرف النظر عن وجود الدولة الإسلامية أو عدمها، أمّا في حالة وجود الدولة، فإنّ ثبوت جميع هذه الصلاحيَّات يصبح محلَّ نظر وتأمُّل، إذ قد تتولاّها الدولة بصورة أفضل. فالإرادة الشعبية الممثَّلة بالدولة تشمل كلّ ما له علاقة بشأن السلطة العامَّة والمصالح العامَّة للمجتمع»[1].

بناءً على ما سَبَقَ، ربما بات مُمكناً رسم بُنية السلطة بإيجاز وتكثيف، لدى «العلاّمة شمس الدين»، فهذا الثالوث المفهومي، الذي يقوم على الأمّة والدولة والفقيه، يتشكّل وفق تفاوُت واسع بين أبعاده، وعلى أساس تراتبية عمودية شاسعة ليست مُتجاورة، فضلاً عن كونها ليست أفقية، فالأمّة هي قاعدة ممارسة السلطة، ومصدر مشروعيتها، ولها الأولويّة المُطلَقة، «فالأمّة وهي تأتي في القمة في أولويّات المشروع الإسلامي، ووحدتها ليست من سلك التكليف الشرعي السلوكي. وإنما

(1) المصدر نفسه (بتصرف)، ص438.

تتَّصل بقسم المعتقد الذي يتمتّع بالإطلاقيّة.»[1]. إذن، الأُمّة هي المقدَّس، والدولة ليس فيها شيء مقدَّس، إنها أداة وظيفيَّة، والحاجة إليها تنبع من ضرورات الأُمّة والتي يأتي على رأسها حفظ النظام العام، بينما يقف الفقيه في الرتبة الثالثة خارج الحلقة الفعليّة لإنتاج السلطة وممارستها. إنّ «العلاّمة شمس الدين»، ردّ هنا على مأزق السلطة في بُعده التاريخي، بتأصيل الأمّة والإعلاء من قيمتها، وتهميش الدولة وتهزيلها، وردَّ على مأزق السلطة في بُعده الفقهي بإقصاء الفقيه لصالح الأمة أيضاً، ومن قلب هذه العمليَّة في بُعدَيها التاريخي والفقهي يُنتج حداثته الخاصة، وقطعيَّته المفارقة التي تخترق السياق التقليدي والمعهود للفكر السياسي الشيعي، رغم تأكيده المستمر على أهمّية ألاّ تطغى ضرورات الحداثة على صِفة الأصالة[2]، التي يبدو أنّه يستحضرها من خلال التأكيد على ضرورة أن تكون الحكومة إسلاميّة، وعلى وجوب إقامتها وجوباً لا شكّ فيه، وعلى ضرورة أن تنسجم صيغتها مع المُحتوى الثقافي للأُمّة الذي هو الإسلام[3]. ألا تعني أفكار **«العلامة شمس الدين»** في الأمّة والدولة والفقيه، من الناحية المنهجيّة، تَماثُلاً مع الإتجاه السائد في أوساط المثقفين العرب في الانجذاب تقليديّاً نحو مفهوم الأمّة الإسلاميّة أو مفهوم الأمّة العربيّة، من منظور ثقافوي لا يُولي مؤسّسة الدولة اعتباراً كبيراً[4]؟، وما الاستيقاظ المتأخِّر على أهمّية فكرة الدولة،

---

(1) «محمد مهدي شمس الدين»: **«في رحاب الإمام جعفر الصادق (ع)»** (بيروت، خريف 1991م، مجلة «الغدير»، المجلد الثاني. العدد 17 ـ 18، ص270).

(2) «محمد مهدي شمس الدين»: **«واقعة كربلاء في الوجدان الشعبي»**، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، 1996م، ط2، ص307.

(3) «محمد مهدي شمس الدين»: **«الحكومة الإسلامية في إيران»**، (مجلة «المنطلق»، بيروت أيار 1985م، العدد 28، ص28).

(4) أُنظر كتاب «نزيه نصيف الأيوبي»: **«العرب ومشكلة الدولة»**، (دار الساقي، سلسلة بحوث اجتماعية، رقم 10، بيروت 1992 م، ط1، ص5 ـ 6).

إلاّ من زاوية التحيُّز للديموقراطيَّة، التي لا تختلف كثيراً عن مفهوم الشورى بمعنى من المعاني. وهو همٌّ يعيد المسألة إلى دائرة الأمّة مجدّداً، فهل نحن أمام بُنية فِكرية جامعة تلتقي في قاعها المنهجي، عناصرها المُكوِّنة رغم اختلاف تعبيراتها ومصطلحاتها وسياقاتها؟.

من ناحية أخرى، والتماساً للإحاطة بالجوانب كافة التي تتشكَّل على أساسها نظريَّة السلطة عند «العلاَّمة شمس الدين»، هل تمنح المبادىء والأفكار والمفاهيم التي عالجناها على مدى الصفحات السابقة، الفُرصة لفهم سوسيولوجيا السلطة عند «شمس الدين»؟ ربما مثَّل التداعي المنطقي للمفاهيم سبيلاً منهجياً، يُفضي في مُؤدَّاه النهائي إلى القول، إن الدولة بِوصفها بُنية حقوقيَّة وسياسيّة تُعبِّر عن السلطة، هي بُنية فوقيّة تستند في تَشكُّلها وإنتاجها إلى «ميكانيزم» السيادة الشعبية التي تُشكِّل بنيتها التحتيَّة. وبعيداً عن الإطار الأيديولوجي الذي أطلق «العلاّمة شمس الدين» أفكاره على أساسه، والذي مثّل الدين مرجعيته الرئيسية، إنّ آليات بناء السلطة، من ناحية انبثاقها وممارستها ومصدر مشروعيتها، لم تستند إلى الدين بل استندت إلى الأمّة؛ أي إلى السيادة الشّعبية، وهذا يعني أن جوهر «السياسي» يجب أن يُلتَمس «بالاجتماعي» الذي يعني من حيث البُنية السيادة الشعبية، ومن حيث الوظيفة حفظ النظام العام، هذا المبدأ الثمين لدى «العلامة شمس الدين»، والذي على أساسه تمتلك السلطة منطقها الخاص في استقامة نصابها وفي توفير جودة السياسة بدل فسادها، إن هذا المبدأ عنده يقوم مقام السيطرة الشرعيّة عند «ماكس فيبر»، ليس عبر شكلها الذي يتجلَّى بالسيطرة «الكاريزماتية» أو السيطرة المُتّسمة بالتقليد، إنّما بالسيطرة المُستندة إلى بعد عقلاني[1]. أما عندما

(1) أُنظُر: «برتراند بادي ـ بيار بيرنبوم»: «**سوسيولوجيا الدولة**»، ترجمة «جوزف عبدالله» و«جورج أبي صالح»، مركز الإنماء القومي، بيروت، لا تاريخ. ط 1 ص16 ـ 17.

يحلُّ «السياسي» محلَّ الاجتماعي في تفسيره للسلطة؛ أي عندما يقوم السياسي على السياسي نفسه، ويُصبح مصدراً لشرعيَّته، فإن ذلك يُمثِّل اختلالاً كبيراً في أداء السلطة لدورها، وتتشكَّل على هذا الأساس الدولة السلطانيَّة التي تؤدِّي وظيفة الإستبداد والتغلُّب. لكن أين هو محلُّ الدين في هذا البناء النظري السوسيولوجي عند «العلاَّمة شمس الدين»؟

إنه ذو صيغة أخلاقية بحتة، ترتبط بقِيَم المجتمع السياسي، ومواصفات الحاكم الضابطة لممارسة السلطة، إلا أنَّ صلته بالميكانيزم المُنتج للسلطة تكاد تكون معدومة.

الفصل الخامس

نظريَّـة السـلطـة
عند العلّامة محمد باقر الصدر

الفصل الخامس

نظريَّـــة السـلطـــة
عند العلاَّمة محمد باقر الصدر

أولاً: خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء
الدمج بين المشروعيّتين الدينيّة والشعبيّة

أ ـ في المنهج: المُواءمة بين النصِّ والعقل والواقع

يأخذ «محمد باقر الصدر»(*) موقعاً لا يُجارى في تجديد الفكر الإسلامي المُعاصِر، إذ تجاوزت إسهاماته التجديد في الفقه والأصول إلى مقاربة شتّى مجالات الفكر الإنساني، من المنطق إلى التفسير والاقتصاد والاجتماع. وقد وصفه «محمد خاتمي» في كتابه «بيم موج» بأنه: «مجتهد مجاهد، وفقيه مقتدر، وشخصية نابغة في الفلسفة وعلم الكلام والمعارف الإسلامية. ومن أبرز الدلائل على جهوده الفكريَّة

(*) وُلِد «محمد باقر الصدر» في 25 ذي القعدة الموافي الأول من آذار 1935م، بالكاظميّة في العراق. من عائلة علميَّة شهيرة. نَزَحت من بلدة «معركة» في جبل عامل إلى أصفهان، وبعدها إلى النجف إبّان والد جده «صدر الدين العاملي»، الذي أنجب «إسماعيل» ثم «حيدر» والد «محمد باقر الصدر»، الذي أعدمته الحكومة العراقية مع شقيقته بنت الهدى في 8 نيسان 1980م.

والاجتماعيَّة، محاولاته تقديم الإسلام بأسلوب علميٍّ ومنطقيّ، وهو عندي المدرسة المُثلى مقابل المذاهب الفِكريّة الحديثة المعروفة. والملاحظة البارزة، هي أنه سَعَى للبرهنة على أن الإسلام ليس قادراً على إدارة المجتمع فحسب، بل ذهب إلى اعتبار أن إحلال النظام الإسلامي محلَّ النُظُم البشرية الصرف، لا سيَّما صروح الفكر الغربيَّة والشرقيَّة، من أجلِّ مهامِّ علماء الإسلام[1]». بَيدَ أنَّ هذا التجديد المتعدِّد الأبعاد، لدى «العلّامة الصدر»، يُمكن إدراجُه في سياقٍ منهجيٍّ مُتسق، ستُعبِّر عنه خير تعبير إشكاليّة العلاقة بين العقل والنص والواقع، بهدف السعي لتأصيل نظريَّة إسلاميّة في كلِّ حقل من حقول المعرفة الإسلامية. «ولو حاولنا أن نتعرَّف بدقة على ما تسعى مجموعة مؤلَّفاته لتأسيسه لَلاحظنا بوضوح أنها تنتظم في مشروع واحد، هو محاولة تجديد إطار نظري في بحث ودراسة الفكر الإسلامي، وتجديد منهج آخر في البحث يَتَواءَم مع مُتطلِّبات الحياة المعاصرة[2]». ويَدرُج البعض[3] هذا الاتجاه في إطار عِلم الكلام الجديد، الذي تَبَلْوَر على يدي «العلّامة الصدر»، ولم يكُن بلغ نضوجه من قبل، رغم مقاربة «العلَّامة السيد محمد حسين الطباطبائي»[4] لهذا المضمار في مطلع العقد السادس من القرن العشرين. ويكفي أن نقيم مقارنة بين مضمون الاستدلالات التي ينطوي عليها علم الكلام التقليدي في شرح أصول الدين، والتي تتَّسم بمنهجية نظريَّة فلسفيّة وتجريديّة

(1) د. محمد خاتمي: «بيم موج/المشهد الثقافي في إيران» مخاوف وآمال» (دار الجديد، 1997م، ط1، ص93 ـ 94).

(2) «عبد الجبار الرفاعي»: «منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي»، (مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي. الكتاب الأول من سلسلة رواد الإصلاح، قم، 1418هـ ـ 1998م، ط1 ص45).

(3) المصدر نفسه، ص29.

(4) «العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي»، صاحب التفسير الشهير «الميزان في تفسير القرآن» ومجموعة مؤلّفات فلسفية أخرى أهمهما «بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة».

بعيدة عن الواقع، وبين مقدِّمة «العلاَّمة الصدر» لرسالته الفقهيّة[1] والتي جاءت على صورة بحث عقائدي مُبتكَر مُفعَم بروحيّة معاصرة، يتداخل فيها الفلسفي بالاجتماعي والسياسي. حيث حاول «الصدر» اكتشاف المدلول الاجتماعي لأصول الدين، دافعاً بالمفاهيم العقائديَّة الأصوليَّة من إطارها المجرَّد إلى الواقع الاجتماعي ـ السياسي، إلاّ أنّ هذه المحاولة امتلكت إمكانها النظري من حداثة «الصدر» المنهجيّة في مقاربة موضوعات الدين؛ حيث «لا يعني تفسير الرسالة على أساس الوحي، والإمداد من السماء، بدلاً من العوامل والظروف المحسوسة، إلغاء هذه العوامل والظروف عن التأثير نهائياً، بل إنها مُؤثِّرة وفقاً للسُنُن الكونيّة والاجتماعيّة العامّة، ولكن تأثيرها إنما هو في سير الأحداث، ومدى ما ينجُم عنها من مُؤثِّرات لصالح نجاح الرسالة أو إعاقتها عن النجاح، فالرسالة ـ كمحتوى ـ حقيقة ربّانية، فوق الشروط والظروف الماديَّة، ولكنَّها بعد أن تحوَّلت إلى حركة، إلى عمل متواصل في سبيل التغيير، يُصبح بالإمكان ربطها بظروفها وما تكتنفها من ملابسات وأحاسيس[2]».

يستدعي هذا النصُّ، إلى جانب توظيف الدلالات الاجتماعية لأصول الدين، توضيح تلك الإشكاليّة التي حَكَمَت بصورة كُلِّية تفكير «العلاّمة الصدر» في إيجاد توافُق منهجي بين النصِّ والعقل والواقع، وقد دفع ذلك «بالصدر» إلى إدانة النَزعة الاستصحابيّة التي تميل إلى ما كان، وتسعَى للمحافظة عليه، والتي تجعل منّا غير صالحين لمواجهة مسؤوليّاتنا. إن «الصدر» يُؤكِّد أن الأمّة ليست لها حالة واحدة. الأُمّة تتغيّر، بينما الإسلام لا يتغيّر، الأمّة اليوم غير الأمَّة بالأمس في مستواها

(1) «محمد باقر الصدر»: «الفتاوى الواضحة»، (دار التعارف للمطبوعات، المجموعة الكاملة، بيروت، 1990م، لا طبعة).

(2) «محمد باقر الصدر»: «المرسل الرسول الرسالة»، (دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لا تاريخ، لا طبعة، ص81).

الفكري والأخلاقي وفي علاقاتها الاجتماعيَّة وفي أوضاعها الاقتصاديّة، وفي كل ظروفها. وهذا ما يجعل من غير الجائز أن نتعامل مع الأمة كما كنّا نتعامل بالأمس، ويفرض علينا هذا الأخذ بعين الاعتبار ما يستجدُّ من ظروف وتغيُّرات وتصوُّرات[1].

ما سَبَق يضعنا في مواجهة مع الواقع في تحوُّله إلى مُكوِّن رئيسي في بُنية «الصدر» الفكريَّة، حيث لا تنفصم عروته عن العقل، ويحاول الصدر إدراجهما في مُؤتَلَف منهجي واحد إلى جانب النص. إنّ علاقة التناقُض والتقابُل تتنحَّى هنا لصالح ائتلافٍ متراصٍّ، تولد من ثناياه حداثة «الصدر» ونزعته التجديديّة الحادَّة.

وإذا كان عِلم الكلام التقليدي لدى الشيعة قد قارب تسويغ الإمامة وفقاً لقاعدة اللُّطف الإلهيِّ المعروفة، فإنّ المنهجيّة الواقعيّة والعقلانيّة دفعت «بالصدر» إلى أن يستنطق التاريخ بلغة استقرائية تُدلِّل على موضوعية الإمامة. لقد طرح الشهيد ست نقاط مادية، لا يُمكن تفسيرها إلاّ في ضوء عقيدتنا بأئمَّة أهل البيت(ع)، فهؤلاء تحدَّوا المحيط الذي كان يسعى لسحقهم، وأسّسوا قيادتهم بجهودهم الذاتيّة، واستطاعوا خَلْق تاريخ مفتوح، وأرسوا دعائم فكريَّة ما زالت تواكب الزمن، ولم يسجِّل عنهم الناقلون والراصدون، إلاّ السلوك الطاهر النظيف، وحازوا على حبِّ كلِّ المسلمين. وفي ضوء هذه الحقائق تثبت إمامتهم، وتبرز أهليَّتهم الفكريّة والسياسيَّة والإداريَّة[2]».

---

(1) انظُر «عبد الحق مصطفى»: «**الإمام الصدر قراءة في مشروعه التأسيسي**»، من كتاب «**محمد باقر الصدر/ دراسات في حياته وفكره**»، تأليف نخبة من الباحثين. ص350 ـ 351.

(2) «غالب حسن»: «**الواقعية في فكر الشهيد الصدر**»، (مجلة «قضايا إسلامية معاصرة»، ملف خاص عن الشهيد الصدر: قراءات في فكر الإمام الشهيد الصدر، قم ـ بيروت، 1421هـ ـ 2000م، العددان 11 ـ 12، ص42).

بَيدَ أنّ بلوغ «الصدر» هذا المقصد، لم يكُن مُمكناً من غير مسار منهجي، طَغَى على كُتبه كافّة وفي نواحٍ مختلفة. ففي مجال المعرفة،[1] أكَّد «الصدر» أنّ الوحي (الكتاب والسُنَّة المعصومة) خارج مجالات التجربة الماديَّة والمبادئ العقليَّة، بينما العقل هو الأساس العام الذي تقوم عليه جميع الحقائق العلميَّة، وهو يُشكِّل، مع مبادئه، الواسطة بين الوحي والتَجرُبة في عملية إنتاج المَعرِفَة. أمَّا من ناحية التجربة، فإنّ قيمة المعرفة الناتجة عنها مُرتبطة بمدى الدقّة في تطبيق المبادئ العقليّة الضروريّة على مجموعة التجارب المحصول عليها. إن هذه المُنطَلَقات المنهجيّة سمحت «للصدر» بأن يُعطي لنظرية المعرفة وظيفتها الحقيقيّة، والتي تكمُن في إنتاج مَعرِفة تخدم التكامُل الإنساني عن طريق إخراجنا من المجال النظريِّ البحت إلى حيث مجالات الفعل اليومي الإجرائي، وسمحت بإعطاء الوحيِ وظيفته الطبيعيَّة في ترشيد وتأطير عمليَّة التطوُّر والتكامُل الإنساني في مجالات المعرفة والسياسة والعقيدة والمدنيَّة وغيرها، وتجاوز محدوديَّة دور الدين. وبذلك يصبح للوحي المقدَّس دور رئيس في تسيير حياة الإنسان، وإخضاع كل ما هو نسبي ومتغير لقوانينه الفاعلة. كما سمحت بإعطاء العقل البشري وظيفته الحقيقية والتي خُلِق من أجلها، وهي أن يكون الواسطة الضرورية بين المُطلَق والنسبي، المقدّس وغير المقدَّس. بين المُتعالي والتاريخي، بين الوحي والممارسة العمليّة اليوميّة للإنسان؛ أي باختصار بين الحقيقة الربّانية المُطلَقة والثابتة من ناحية، والحقيقة الإنسانية النّسبية من ناحية أخرى.

1 ـ في المجال المَعرِفي

إنَّ التأسيسَ المنهجيّ الذي قام على حضور العقل والواقع لدى «الشهيد الصدر»، وتطوّر العمليّة المَعرِفيّة لديه، من تأصيل العقل إلى

(1) انظُر: «عبد الحق مصطفى»، «الإمام الصدر قراءة في مشروعه التأسيسي»، ص336.

تأصيل الواقع، يمكن التقاطه، على حدٍّ سواء في نظريّة المعرفة، وفي الفكر الاجتماعي، قبل أن نَبلُغ فكره السياسي الذي يقوم تلقائياً على هذين المجالين. إنّ فهم تشكُّل المسار المعرفي «للصدر» سيبرُز كعمليّة مُثيرة للانتباه، وهو ما لا يُمكن الإحاطة به إلاّ بالعودة إلى مجموع ما أنتج من مُؤلفّات، حيث نستطيع عندها بناء هذا المسار المتصاعد. إنّ حضور العقل والواقع على نحوٍ حاسم، سُرعان ما سيبدو أنّه حضور تدرُّجي من غَلَبة العقل إلى غَلَبة الواقع، ولا يبعُد أن يكون ذلك على صورة تَحوُّل ارتقائي من غير تعثُّر أو ارتباك، وهو يأخُذ شكلاً التئامياً، يبدو كأنه المقطع الأخير من إقفال دائرة صياغة الرؤية العلميّة للإسلام ولقضايا الدين وموضوعاته المُعاصِرة.

المُعاصَرة والعلميَّة والموضوعيَّة لدى «العلاَّمة الصدر» أفضت به إلى الوقوف على أرض الواقع كمجال مَعرِفي، وأفضت أيضاً إلى اعتماد المنهجيَّة الواقعيَّة كأداة مفهوميّة، والتي غالباً ما تبدو في الفكر الديني التقليدي شديدة المُفارقة مع حقائق الدين وموضوعاته.

إنَّ الحكم على هذا التطوُّر المنهجي[1] لدى «الصدر»، سنجدُه في المقارنة بين كتب ثلاثة، أنتجها في مراحل مُتتالية، وهي كتاب «فلسفتنا» الذي نشر في العام 1959م، وكتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» الذي نشر في العام 1972م، وكتاب «بحث حول المهدي» الذي نشر في العام 1977م.

ثمّة فروقات جوهريَّة تحتويها هذه الكتب، وخاصة الكتابين الأوّلين، تجاه المنهجيّات التي تقوم عليها نظريّة المعرفة، ففي كتاب «فلسفتنا»، بدا «الصدر» عقليَّ المذهب، حيث اعتبر أن الاستقراء ينطوي

(1) انظر الدراسة القيّمة لـ«يحيى محمد»: «المهمل والمجهول في فكر الصدر»، مجلة «قضايا إسلامية معاصرة»، ص145 ـ 146.

على جانب قياسي، والذهن فيه يسير من الخاص إلى العام، «وحتى في المجال التجريبي الذي يبدو لأوّل وهلة أنّ الذهن ينتقل فيه من موضوعات تجريبيَّة جزئيَّة إلى قواعد وقوانين عامّة، يكون الانتقال فيه من العام إلى الخاص[1]». ومن غير المُمكن إثبات المبادئ العقليَّة الضرورية عن طريق التجربة أو الحسّ، كمبدأ العليّة الذي لا يُمكن أن يكون مديناً للحسّ في ثُبُوته، بل هو مبدأ عقليٌّ، يصدِّق به الإنسان بصورة مُستَغْنِية عن الحسّ الخارجي، وهذا المبدأ هو الأساس الأوَّل لجميع العلوم. فالإستقراء بدوره يقوم كذلك على أساس القضايا القَبْليَّة السَبَبيَّة، وحتى العلم بوجود الواقع الموضوعي على سبيل الإجمال، إنما يُمثّل معرفة أَوّليَّة نابعة من العقل، وهي حكم ضروري أوَّلي لا يحتاج إلى دليل أو عِلْم سابق[2]. في حين أظهر «الصدر» في كتاب «الأُسُس المنطقيّة للإستقراء» السير الفكري في الدليل الاستقرائي مُعاكِساً للسير في الدليل الاستنباطي الذي يصطنع الطريقة القياسيّة. فبينما يسير الدليل الاستنباطي وفق الطريقة القياسية من العام إلى الخاص عادة، يسير الدليل الإستقرائي خلافاً لذلك من الخاص إلى العام[3]». واعتقدَ بإمكان إثبات المبادئ العقليّة الضروريّة عن طريق الاستقراء والتجربة طبقاً لمُصادرات الاحتمال، مُستثنياً مبدأ عدم التناقض وبديهيّات نظرية الإحتمال. وفي مقابل تأكيده في الكتاب الأول أنّ مبدأ العليّة هو الأساس الأوَّل لجميع العلوم والنظريّات التجريبيّة، اعتبر أن دراسته الشاملة التي قام بها «كشفت عن الأُسُس المنطقيّة للإستدلال الإستقرائي الذي يضُمُّ كلَّ ألوان

---

(1) «محمد باقر الصدر»: «فلسفتنا»، (دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان)، 1980م، ط10، ص73.

(2) المصدر نفسه، الصفحات: 309 ـ 473 ـ 474 ـ 207 ـ 208 ـ 304 ـ 305.

(3) «محمد باقر الصدر»: «الأسس المنطقية للاستقراء»، (دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ط4، (تاريخ الطبعة الثانية 1977م)، ص6).

الاستدلال العِلميّ على أساس المُلاحظة والتجربة[1]». وقد حُكِم على «أرسطو» بالوقوع في الخطأ عندما قام منطقُه على الاعتقاد بحاجة الدليل الاستقرائي إلى المُصادرات القَبْليَّة. هذا، إضافة إلى تأكيده على اعتبار التصديق بالواقع الموضوعي معرفة استقرائيّة، إذ يكفي في وجود الواقع الموضوعي للعالم أن تكون بعض القضايا المحسوسة على الأقل ذات واقع موضوعيّ[2].

إنّ هذه النصوص المتقابلة «للعلّامة الصدر» من شأنها أن تُظهر تلك التحوُّلات الحثيثة من المَيْل العقليِّ في نظريّة المعرفة إلى المَيْل الاستقرائي التجريبي، رغم أنّ الغاية واحدة في المنهجيّتين، وهي اكتشاف الأساس المنطقيّ المشترك لعلوم الطبيعة والإيمان بالله، وهو ما استدل عليه تارةً بالسببيَّة وقوانينها وتارةً أخرى بالاستقراء وحده[3]. إلاّ أنّ هذا المسار لم يقف عند هذا الحد، إنما استُكمِل على نحو التجاوز في «بحث حول المهدي». ففي حين برهن في كتاب الأُسُس المنطقية للاستقراء على «إثبات علاقة اللّزوم والضرورة بالدليل الاستقرائي، وفقاً لطريقته العامّة التي شرحناها في ما سبق في أيِّ قضية من القضايا التي يعتبرُها المنطق الأرسطي من الأوليّات والفطريَّات[4]»، راحت معالجتهَ المَعرِفيّة في «بحث حول المهدي»، لمسألة الضرورة باتّجاه مختلف، حيث اتفق «الصدر» مع وجهة نظر المنطق التجريبي، في أن الاستقراءَ لا يُبرهن على علاقة الضرورة بين الظاهرتين، بل رأى أنه يدلُّ على وجود تفسير مشترك لاطِّراد التقارُن والتعاقُب بين الظاهرتين باستمرار، وهذا

---

(1) المصدر نفسه، ص507.

(2) المصدر نفسه، ص 70 ـ 463.

(3) «يحي محمد»: **«المهمل والمجهول في فكر الشهيد الصدر»**، ص 156 ـ 157.

(4) «محمد باقر الصدر»: **الأسس المنطقية للإستقراء**، ص473.

التفسير المشترَك كما يُمكن صياغته على أساس افتراض الضرورة الذاتية، كذلك يمكن صياغته على أساس افتراض حكمة دعت منظِّم الكون إلى ربط ظواهر معيَّنة بظواهر أخرى باستمرار. وعلى هذا الأساس، فسّر «الصدر» ظاهرة المُعجزة التي تُعطِّل القانون وتفصُم علاقة الضرورة بين الظواهر، حيث إنّ العِلم نفسه تنازل عن فكرة الضرورة التي لا يُمكن للتجربة إثباتها عبر وسائل البحث العلمي والاستقرائي، واستبدلها بقانون الاقتران أو التتابع المُطَّرد[1].

ما سَبَق من شرح مكثَّف لمرتكَزات أساسيّة في نظريّة المعرفة لدى «العلاَّمة الصدر» يُفضي إلى القول: إنَّ الكتب الثلاثة موضوع المعالجة تنطوي على «فوارق تعكس انتظاماً في التحوُّل المتدرِّج من العقل إلى الواقع، إذ المُلاحَظ أن (فلسفتنا) هي دراسة تعتمد على الأصول العقليَّة في تحكيمها على قضايا الواقع والوجود الخارجي، ومنه الواقع العِلمي والميتافيزيقي. في حين أن (الأُسُس المنطقيّة للاستقراء) تسير سيراً مُختلفاً، ذلك أنّها تستندُ إلى أرض الواقع عبر الدليل الاستقرائي لتبنّي القضايا المعرفيّة، دون الاستناد إلى حكم المُصادرات العقليَّة. لكنها مع ذلك لم تتخلَّ كُلِّياً عن النتاج العقلي في بناء الدليل الاستقرائي. فهي وإن رفضت الأخذَ بالمُصادرات العقليّة، إلا أنّها اعتبرت أنّ من المُمكن إثبات القضايا العقليّة عبر التجربة والاستقراء، وبدون ذلك لا يُمكن أن يتمَّ بناء التعميم في القضايا الاستقرائية، أي أنّها تعتبر الاستدلال على العقل يُمكن إنجازه من خلال الواقع. في حين أن (فلسفتنا) تُحيلٍ ذلك تماماً، بل العكس هو الصحيح؛ أي أن الواقع هو الذي يُستدلّ عليه بالعقل، وبالتالي، فإنَّ ما شهدناه من أنّ العقل في (فلسفتنا) هو الحاكم في إثبات القضايا، أصبح الواقع هو الذي يتَّخذ هذا الدور، ولو بإعادة

---

(1) «محمد باقر الصدر»: «بحث حول المهدي»، ص43 ـ 46.

تشكيل حكم العقل من جديد دون تعارُض، وهذا التحوُّل من العقل إلى الواقع يزداد توغُّلاً في (بحث حول المهدي)، وذلك بإعطاء الأولويَّة للواقع، بلا مُصادرات الأحكام العقليّة، ولا حتى إمكان الاستدلال على مثل هذه القضايا. إنّ قَوس النُزول والترحال الموجَّه من نهج العقل والقياس إلى نهج الواقع والاستقراء، قد شقَّ الطريق إلى إيجاد حركة أخرى متمِّمة باتجاه التغلغل في المسار الواقعي نفسه. فعلى الرّغم من أن الشهيد قد تجاوز العقل باتجاه الواقع، كما هو الحال في كتابه (الأُسُس المنطقيَّة للاستقراء)، إلاّ أنه ما زال يحمل معه آثاراً عقليّة تجاه الكشف عن علاقات الطبيعة والوجود الخارجي، فهو لا يزال يرى أن قضايا السببيّة لعلاقات الطبيعة تحمل صفة الضرورة أو الحتميّة، والتي حاول إثباتها عن طريق الواقع بالاستقراء، الأمر الذي جعله يُصفّي الحساب مع هذه الآثار العالقة في تحوُّله الأخير، إذ انتهى في كتابه (بحث حول المهدي) إلى ترجيح إفراغ علاقات السببيّة الخاصة من الحاكميّة العقليّة المُتمثّلة بالضرورة، مثلما هو النظر المتعارَف عليه في منطق الفكر الحديث، الذي عبّر عن الرابطة بين السبب والمُسبِّب بأنها علاقة اطِّراد وتعاقب خالية من الضرورة والحتميّة[1]».

إن توالُد النزعة الواقعيّة لدى «الصدر»، كان مدفوعاً برغبته في إثبات علميَّة وموضوعيّة الأفكار والمفاهيم الدينيّة، بما فيها التدليل على إمكانية بقاء «الإمام المهدي» حيّاً وتفسير المعجزة وكشف الأساس المشترك بين المعارف الدينية والعلوم الطبيعية، حيث إن المعرفة الواقعية هي أكثر إثباتاً وقوة من أية معرفة أخرى، بما فيها المعرفة العقلية، إلا أن هذه النزعة الواقعيَّة التي حاولنا تتبُّع تشكُّلها في المجال المعرفي، لم تقتصر

(1) «يحي محمد»: «المهمل والمجهول في فكر الشهيد الصدر»، ص161 ـ 163.

على هذا المجال، إنما بدت أكثر تَمَظْهُراً في المجال الاجتماعي ـ السياسي أيضاً، حيث ستكتمل لدينا صورة البُنية الفكريّة «للشهيد الصدر».

2 ـ في مجال الفكر الاجتماعي

يكاد الفكر الإجتماعي عند «العلاّمة الصدر» أن يكون غاية مقارباته كافة، أو الصبغة التي اصطَبَغَت بها أفكاره في مُختلف النواحي، حيث تطلّع دائماً إلى تقديم الإسلام بوصفِه منظومةً متكامِلة قادِرة على إنتاج تجربة مجتمعيَّة مُثلَى. وقد أدرك «الصدر» أنّ ذلك لن يتيسَّر له بالاستناد إلى فِقه الفرد أو فِقه الفُروع، أي ما يُعبَّر عنه بالفقه بالتقليدي، لذا التمس الفِقه الإجتماعي وفِقه النظريّة لقد كان ذلك بمثابة تخطٍ لعائق إبِّستمولوجي يحول دون إنتاج بُنية فكريّة شاملة تتجاوز الأفق الفقهيَّ المألوف المحدود والسلبيَّ، والذي كان انكماشيّاً وفرديّاً ومُتراجِعاً أمام الواقع[1]. لقد دعا «الصدر» إلى «فهم النص على ضوء ارتكاز عام يشترك فيه الأفراد نتيجة لخبرة عامّة وذوق موحَّد، وهو لذلك يختلف عن الفهم اللَّفظي واللُّغوي للنصّ الذي يعني تحديد الدلالات الوضعيّة والسياقيّة للكلام[2]». ولَئِن كان هذا الفهم يلتقي مع ما يُسمِّيه الأصوليون «مناسبات الحكم والموضوع»! إلا أن الاختلاف المتميِّز الذي يطرحه فهم «العلاّمة الصدر» للنصِّ يكمُن في التطبيقات الاجتماعيَّة من ناحية، وفي النظريَّة الاجتماعيّة من ناحية ثانية، فيبدأ الفهم الاجتماعي للنص حيث ينتهي دور الفهم اللّفظي واللُّغوي، مُرتكزاً إلى نفس مبدأ حجِّية

(1) «صائب عبد الحميد»: «المشروع الفكري عند الإمام محمد باقر الصدر، الفقه الإجتماعي وفقه النظرية»، مجلة «الوحدة»، كانون الثاني 2001م، العدد 264 ص26 ـ 27.

(2) «محمد باقر الصدر»: «الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد»، ص164.

الظهور (المقصود ظهور المعنى)، ما يُكسب النصّ معنى هو حُجَّة لدى العُقلاء، كالظهور اللُّغوي للنص[1]. لقد أشرنا إلى «تحرُّر «الشهيد الصدر» من العائق الإبستمولوجي (المعرفي التقليدي) المُتمثِّل في فقه الفروع، والذي وقف أمام ظهور المذهب الاجتماعي الإسلامي. فبفضل منهجية أصول الفقه وصل الفكر الإسلامي في المجال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي عند «الشهيد محمد باقر الصدر» إلى مستوى صياغة المفاهيم كأساس ضروري للمذهب الإجتماعي، ذلك أنَّ مَبْحَث أصول الفقه هو الذي يسمح للفكر الإسلامي بِطَرح القضايا الاجتماعيّة والسياسيّة طَرْحاً كُلِّياً لا جُزئيّاً، فعمليّة التنظير الاجتماعي كانت مُعطَّلة من طرف فقه الفروع أو النزعة الفقهيّة، التي تتناقض مع الرؤية الكُلِّية للقضايا في الشريعة الإسلاميّة»[2]. بَيدَ أنّ صياغة المفاهيم والتنظير الاجتماعي لا بدَّ لهما من مَرجِعيَّة نظريّة وتشريعيَّة ضابطة، يعالجها «الصدر» بالاستناد إلى مُؤشِّرات عامّة تُعبِّر عن روح الشريعة ومقاصِدها، يُطلِق عليها «الصدر» مُصطلحات عدّة هي: اتِّجاه التشريع والهدف المنصوص لحكم ثابت، والقِيَم الاجتماعية التي أكد الإسلام على الاهتمام بها، والأهداف التي حُدِّدت لوليّ الأمر[3]. يقول «الصدر» إنّه توجد في الشريعة، وضمن العناصر الثابتة، «أحكام منصوصة في الكتاب والسُنّة، تتَّجه كُلُّها نحو هدف مشترك على نحوٍ يبدو اهتمام الشارع بتحقيق ذلك الهدف، فيُعتبر هذا الهدف بنفسه مُؤشِّراً ثابتاً، وقد يتطلَّب

---

(1) «صائب عبد الحميد»: «المشروع الفكري عند الإمام محمد باقر الصدر، الفقه الاجتماعي وفقه النظرية»، ص28.

(2) «د. محمد عبد اللاوي»: «فلسفة الصدر: دراسات في المدرسة الفكرية للإمام الشهيد محمد باقر الصدر»، مؤسسة دار الإسلام، لندن 1999م، ط1، ص32.

(3) «محمد باقر الصدر»: «الإسلام يقود الحياة»، وزارة الإرشاد الإسلامي، إيران، لا تاريخ، لا طبعة، ص41 ـ 55.

الحفاظ عليه وضع عناصر مُتحرِّكة لكَي يضمن بقاء الهدف أو السير إلى ذروته المُمكنة»[1].

إنَّ اتِّجاه التشريع هذا الذي يَتَحوَّل إلى هدف مشترك يقوم على عناصر ثابتة، ويقتضي عناصر مَرِنة ومُتحرِّكة، يُماثِل من الناحية المنهجيّة، ثنائية الثابت والمُتغيِّر، التي سبق أن أبرزناها في فصل سابق، كمنهجيَّة لا مناصَ منها لولادة نَزْعات التجديد والحداثة الإسلامية، حيث يَستدلُّ «الصدر» من ذلك، ومن مجمل المُؤشِّرات العامة التي أشرنا إليها، والتي يستفيض في إعطاء أمثلة تشريعيّة وتاريخيَّة عليها، «أنّ النّبيّ (ص) والأئمّة لهم شخصيّتان: الأولى بوصفهم مبلِّغين للعناصر الثابتة عن الله تعالى، والأخرى بوصفهم حُكّاماً وقادة للمجتمع الإسلامي، يضعون العناصر المتحرِّكة التي يستوحونها من المُؤشِّرات العامة للإسلام والروح الإجتماعيّة والإنسانيّة للشريعة المقدّسة. وعلى هذا الأساس، كان النبيُّ (ص) والأئمّة يمارسون وضع العناصر المُتحرِّكة في مختلف شؤون الحياة الاقتصاديّة وغيرها، وهذه العناصر - بِحُكم صدورها عن صاحب الرسالة أو وَرَثته المعصومين - تحملُ بدون شك، الروح العامة للاقتصاد الإسلامي، وتُعبِّر عن تطلُّعاته في واقع الحياة. ومن هنا، كانت ممارسات القائد المعصوم في هذا المجال، ذات دلالة ثابتة، وعلى الحاكم الشرعي أن يستفيد منها مؤشِّراً إسلاميّاً بقدر ما لا يكون مشدوداً إلى طبيعة المرحلة التي رافقتها، ويحدِّد على أساس هذا المُؤشِّر، العناصر المتحرِّكة»[2]. هذا النصُّ الهامُّ، الذي يُقيم تمييزاً بين العناصر الثابتة والمتحرِّكة مع التميز كذلك بين شخصية المعصوم كمبلِّغ للعناصر الثابتة وشخصيته كحاكم يحدِّد العناصر المتحرِّكة، سيُشكِّل لدينا لاحقاً مُرتَكَزاً تأسيسيّاً لفهم الفكر السياسي «للعلاّمة الصدر» وبناء نظريّة

(1) المصدر نفسه، ص41.

(2) المصدر نفسه، ص47.

السلطة، إلاّ أن ذلك لا يُغيِّب القيمة المنهجيَّة للنصِّ الذي تنفرج على أساسه زاوية واسعة من المُرونة والقدرة على التكييف مع الوقائع والحوادث المُستجدَّة، واستيعاب التحوُّلات الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة وغيرها.

وقد أطلق «الصدر» مصطلَح «منطقة الفراغ» على هذه المساحة المَرِنَة (وهو ما سنُخصِّص له جانباً من المعالجة). بَيدَ أنّ ملء هذه المساحة المرنة، أو صياغةِ العناصر المتحرِّكة، ليستا ممارسة مطلقة أو محاولة دون قيود، فهي تُستنبَط عن طريق الانتقال من الواقع إلى العناصر الثابتة، وبالعكس، ففي العناصر الثابتة ما يقوم بدور المُؤشِّرات العامة التي تُعتمَد كأساس لتحديد العناصر المتحرِّكة التي تتطلَّبها طبيعة المرحلة. وعمليَّة استنباط كهذه تتطلَّب بالضرورة:

1 ـ منهجاً إسلامياً واعياً للعناصر الثابتة، وإدراكاً معمَّقاً لمؤشِّراتها ودلالاتها العامّة.

2 ـ استيعاباً شاملاً لطبيعة المرحلة وشروطها.

3 ـ فهماً فقهيّاً قانونيّاً لحدود صلاحيّات الحاكم الشرعي.

إن «العلاّمة الصدر»، يرى أن الفقيه التقليديَّ الذي اعتاد المنهج الفردي، والنظر إلى الأحكام على النحو التجزيئي، لن يكون قادراً على القيام بهذه المهمة التي تَصحُّ تسميتُها بإنتاج فقه النظريّة[1] في مقابل فقه الأحكام.

لقد قام المنطق الضِمْنيّ لهذه المهمة على إعلاء قيمة الواقع مجدَّداً، في إطار إشكاليَّة العلاقة بين النصِّ والعقل والواقع، حيث سيبقى النص حاكماً ومرجعيّاً، إلا أن العمليّة المَعرِفيَّة في هذا السياق ستنطلق من

(1) «صائب عبد الحميد»: «المشروع الفكري عند الإمام محمد باقر الصدر، الفقه الاجتماعي وفقه النظرية»، ص31.

الواقع إلى النص، مُروراً بالعقل الذي يُشكِّل الواسطة بين التجربة والوحي. إن «محمد باقر الصدر» يُطلُّ هنا في صورة منهجيَّة شديدة المُماثَلة والانسجام بين المجال المَعرِفِي والمجال الاجتماعي، وفي هذا سيبلغ الفكرُ الاجتهاديُّ الإسلامي ذروته، في إطار عقلانيّة واقعيّة مفتوحة، وقادرة في المستوى النظري على استيعاب المُستجدَّات على أرضيَّة صلبة من المقاصد والأهداف.

في المقابل، لم يكُن ذلك مُمكناً من دون غَيْرِيّة معرِفيّة، مارسها «الصدر» على صورة تحليل نقدي سوسيولوجي وابستمولوجي للفكر الغربي بمدارسه المُعاصِرة، الرأسماليّة والماركسيّة. وقد عبَّر كتاب «اقتصادنا»[1]، وهو محاولة لصياغة مذهب إقتصادي متكامل، عن التطبيق الأمثل لفكرة فِقه النظريّة، وعلى المستوى نفسه، وفي خطوة أكثر جرأة وأشدّ ابتكاراً، هي التفسير الموضوعي للقرآن. سنجد تكثيفاً منهجيّاً لاتجاه «الصدر»، لا لناحية عَقْلَنَة الفكر الديني فقط، وإنما وَقْعَنَته (من واقع) أيضاً. إنّ الكتاب[2] يستحوذ عدداً من التوصيفات المختلفة التي تجمع بإتقان بين التفسير وفلسفة التاريخ والسوسيولوجيا الإسلامية. إننا إزاء عِلْمَوِيّة إسلامية تلتمس اكتِنَاه منطق المجتمع والتاريخ وعِلم التشكيلات المجتمعيّة، وتشييد قواعد تحليل للواقع، وتُخرجه من إطاره الميتافيزيقي الذي لم ينِ يُهيمن على الفكر الديني، إلى إطاره الواقعي الذي يملك قابلية العَقْلَنَة والاستشراف واستيعاب آليات التحكُّم والتغيير فيه.

---

(1) أُنظُر كتاب «محمد باقر الصدر»: «**إقتصادنا**»، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1979م، ط11.

(2) «محمد باقر الصدر»: «**مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن**»، دار التوجيه الإسلامي، بيروت ـ الكويت، 1980م، ط1.

ثانياً: التفسير الموضوعي والسُنُن التاريخيّة
الإطار النظري لعِلم الإجتماع الإسلامي

أ ـ الإطار النظري

إنّ طغيان هاجس التأصيل النظري على فكر «العلاّمة الصدر»، ونزوعه المستمر إلى صياغة أُطُر نظريّة متكاملة لحقول المعرفة الإسلامية، وسَعيِه المنهجي إلى تحرير الفكر الديني من أَسْر التفسير الميتافيزيقي في المجال الاجتماعي، يُحيل بالضرورة إلى مُماثَلة، تجعل من «الصدر» «ابن خلدون» الفكر الديني المعاصر. إن تَقْعيد الوقائع الاجتماعية، وإدراج فلسفة التاريخ في إطار نَسَق منتظم قابل للإدراك والتوقُّع والإحاطة، يُمثِّل، بلا شك، المعادل المعرفي لعِلْمَويَّة إسلاميَّة، أرادها «الصدر» بديلاً مقابلاً للاتّجاهات الفكريّة الغربية المُعاصِرة، وعلى رأسها الماركسيَّة التي امتلكت ثراء نظريّاً وفيراً.

يُلاحظ «الصدر»: «تأكيد القرآن على أنّ الساحة التاريخية لها سُننُ ولها ضوابط، كما يكون هناك سُننُ وضوابط لكل الساحات الكونيّة، الأخرى. وهذا المفهوم القرآني يُعتَبر فتحاً عظيماً للقرآن الكريم؛ لأننا بحدود ما نعلم، القرآن أول كتاب عَرِفَه الإنسان أكَّد على هذا المفهوم، وكشف عنه وأصَرَّ عليه، وقاوم بكلِّ ما لديه من وسائل الإقناع والتفهيم، قاوم النظرة العفويّة أو النظرة الغَيْبِيَّة الاستسلاميّة بتفسير الأحداث، الإنسان الاعتيادي كان يُفسِّر أحداث التاريخ بوصفها كومة مُتراكِمة من الأحداث، يُفسِّرها على أساس الصدفة تارةً، وعلى أساس القضاء والقدر والاستسلام لأمر الله سبحانه وتعالى تارةً أخرى، القرآن الكريم قاوم هذه النظرة العفوية، وقاوم هذه النظرة الاستسلامية، ونبَّه العقل البشري إلى أن هذه الساحة لها سُنُن ولها قوانين، وأنّه لكي تستطيع أن تكون إنساناً فاعلاً مُؤثِّراً لا بدَّ لك من أن تكتشف هذه السُنُن، لا بدّ من أن تتعرَّف

على هذه القوانين لكي تستطيع أن تتحكَّم بها وإلا تتحكَّم هي بك وأنت مُغمضُ العينين. إفتح عينيك على هذه القوانين وعلى هذه السُنُن لكي تكون أنت المتحَكِّم، لا لكي تكون هذه السُنُن هي المُتحكِّمة بك»[1].
إن «الصدر» لا يقتصر في إخضاع الوقائع الإجتماعية لمنطق السُنُن، إنما يذهب إلى ما يتجاوز ذلك، حيث يعتبر «أن نفس العمليّات الغَيْبيّة أناطها (أي القرآن الكريم) في كثير من الحالات بالسُنّة التاريخيّة نفسها أيضاً، عملية الإمداد الإلهي بالنصر، الإمداد الإلهي الغَيْبي الذي يُساهم في كسب النصر، هذا الإمداد جعله القرآن الكريم مشروطاً بالسُنَّة التاريخية، مُرتبطاً بظروفها، غير منفكٍّ عنها، وهذه الروح أبعد عن أن تكون روحاً لتفسير التاريخ على أساس الغيب، وإنما هي روح تفسير التاريخ على أساس المنطق والعقل والعلم، وحتى ذاك الإمداد الإلهي الذي يساهم بالنصر، ذاك الإمداد أيضاً رُبطَ بالسُنَّة التاريخيّة»[2].

إنّ حداثة هذين النصَّين وجرأتهما تَبدُوان بجلاء، وفي ذلك لا يقتصر الأمر على رفض النظرة العفويّة والاستسلاميّة، وعلى تأكيد منطق السُنُن، إنما ثمة دعوة إلى إعادة الاعتبار للإنسان، وتشييد مكانة رفيعة له، بوصفه مِحوَراً فاعلاً ومُتَحكِّماً بالمسار الكوني، إذا تمكّن من اكتشاف السُنُن الإلهيّة وفهمها. وهذا لا ينفكُّ عن صِلة بثنائية الله ـ الإنسان، وهي ما يختزل معنى الانقسام والتعارُض بين منظومة الفكر الغربي المادي، ومنظومة الفكر الشرقي الديني، حيث أفضت المُغالاة في النظرة الغَيْبيّة إلى موت الإنسان وإعدامه وتغييبه من ساحة الفعل التاريخي، ولم يكُن مُمكناً في ضوء ذلك أن يتوفّر الشرط المَعرِفي لولادة نهضة علميّة، أو بناء حضارة مدنية قادرة على الاستمرار والنموّ. في هذا

(1) «محمد باقر الصدر»: «مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن»، ص58 ـ 59.
(2) المصدر نفسه، ص66.

الإطار، يقدم «الصدر» تحليله الخاص الذي يدمج فيه أركيولوجيا المعرفة بسيكولوجيا الجماعة، فيُلاحظ في مجال المقارنة بين اختلاف بُنية المعرفة في كلٍّ من الحضارتين الغربيّة والشرقيّة، «إن الإنسان الأوروبي ينظر إلى الأرض دائماً لا إلى السماء، وحتى المسيحيّة بوصفها الدين الذي آمن به هذا الإنسان مئات السنين، لم تستطع أن تتغلَّب على النزعة الأرضية في الإنسان الأوروبي، فبدلاً من أن ترفع نظره إلى السماء، استطاع هو أن يستنزل إله المسيحية من السماء إلى الأرض، ويجسِّده في كائن أرضي. وليست المحاولات العلميّة للتفتيش عن نسب الإنسان في فصائل الحيوان، وتفسير إنسانيته على أساس التكييف الموضوعي من الأرض والبيئة التي يعيش فيها، أو المحاولات العلميّة لتفسير الروح من إمكانات، ليست هذه المحاولات إلا كمحاولة استنزال الإله إلى الأرض في مدلولها النفسي وارتباطها الأخلاقي بتلك النظرة العميقة في نفس الإنسان الأوروبي إلى الأرض، وإن اختلفت تلك المحاولات في أساليبها وطابعها العلمي أو الأسطوري. وهذه الأخلاقية تختلف عن الأخلاقية التي تعيشها الأمَّة داخل العالم الإسلامي نتيجة لتاريخها الديني. فالإنسان الشرقي الذي ربّته رسالات السماء وعاشت في بلاده، ومرَّ بتربية دينية مديدة على يد الإسلام، ينظر بطبعيته إلى السماء قبل أن ينظر إلى الأرض، ويُؤخذ بعالم الغيب قبل أن يُؤخذ بالمادة والمحسوس، وافتتانه العميق بعالم الغيب قبل عالم الشهادة، هو الذي عبَّر عن نفسه على المستوى الفكري في حياة المسلمين باتجاه الفكر في العالم الإسلامي إلى المناحي العقليّة من المعرفة البشرية دون المناحي التي ترتبط بالواقع المحسوس.

وهذه الغَيْبيَّة العميقة في مزاج الإنسان المسلم، حدَّت من قوة إغراء المادة للإنسان المسلم وقابليتها لإثارته، الأمر الذي يتَّجه بالإنسان في العالم الإسلامي إلى موقف سلبي تجاهها، يتَّخذ شكل الزُهد تارةً

والقناعة أخرى والكسل ثالثة. وقد روَّضته هذه الغَيْبيَّة على الشعور برقابة غير منظورة، قد تعبِّر في وعي المسلم التقيِّ عن مسؤولية صريحة بين يدي الله تعالى، وقد تُعبِّر في ذهن مسلم آخر عن ضمير محدَّد وموجِّه، وهي على أيِّ حال تبتعد بإنسان العالم الإسلامي عن الإحساس بالحرِّية الشخصية والحرِّية الأخلاقية التي أحسَّ بها الإنسان الأوروبي.

فنظرة إنسان العالم الإسلامي إلى السماء قبل الأرض، يمكن أن تُؤدِّي إلى موقف سلبي تجاه الأرض وما في الأرض من ثروات وخيرات، يتمثَّل في الزهد أو القناعة أو الكسل، إذا فُصِلت الأرض عن السماء، وأما إذا أُلبِست الأرض إطار السماء وأُعطي العمل مع الطبيعة صفة الواجب ومفهوم العبادة، فسوف تتحوَّل تلك النظرة الغَيْبيَّة لدى الإنسان المسلم إلى طاقة مُحرِّكة، وقوة دفع نحو المساهمة بأكبر قدر ممكن في رفع المستوى الاقتصادي[1]».

لم نجد مندوحةً من إيراد هذا النص رغم إطالته، نظراً لأهمّيته الفائقة في الإضاءة على منهج «العلاّمة الصدر»، الذي يستند، كما ذكرنا مراراً، إلى تحويل الواقع إلى إطار مفهومي للفكر الديني، من شأنه أن يدفع باتجاه توازن هذا الفكر وجذبه خارج دائرة «الغَيْبيّة العميقة» أو المكثّفة، التي لا تقتصر في نتائجها السلبية على المستوى المعرفي، إنما تسري إلى جوانب السلوك المجتمعي والسياسي. بَيدَ أن هذا المنهج النقديَّ الذي يمارسه «العلاَّمة الصدر» بلا هوادة، لا يرمي البتّة إلى بلوغ نواحٍ خارج ثوابت الدين وأصوله ومُرتكَزاته، بل تشكيل وعي ديني، مَعرِفي وسيكولوجي، قوامه التوازن والإستقرار، وقد عبّر عنه رمزياً بعبارة «إلباس الأرض إطار السماء وإعطاء العمل مع الطبيعة صفة الواجب ومفهوم العبادة». وفي هذه الدعوة الأخيرة، التي تتعلّق بتحويل

(1) «محمد باقر الصدر»: «اقتصادنا»، الصفحات 18 ـ 21 ـ 22.

العمل مع الطبيعة إلى واجب وعبادة، يقترب «الصدر» إلى حدّ ملفت، من «ماكس فيبر»[1] في تحليله لعلاقة العبادة بالعمل لدى البروتستانتيّة التي شكّلت روح الرأسماليّة وأطلقت ديناميَّاتها.

هذه الأفكار والمفاهيم، سنجد تطبيقها الأمثَل في منهج «الصدر» في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم[2]، وهو مجموعة دروس في التفسير ألقاها على مجموعة كبيرة من طلاب العلوم الإسلاميّة في النجف الأشرف في العام 1970م. ويعتبر «العلامة الصدر» هذا المنهج عاملاً في النموّ والإبداع، وتوسيع نطاق حركة الاجتهاد، والذي يختلف عن طريقة التفسير التجزيئي التقليدي التي تبدأ من القرآن وتنتهي في القرآن، فتكون عمليَّة مُنعزِلة عن الواقع، بينما المُفسِّر التوحيدي الموضوعي لا يبدأ عمله من النصّ بل من واقع الحياة، فيركِّز نظره على موضوع من موضوعات الحياة. ويستوعب ما أثارته تجارُب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع من مشاكل، وما قدّمه الفكر الإنساني من حلول، وما طَرَحه التطبيق التاريخي من أسئلة ومن نقاط فراغ، ثم يأخذ النصّ القرآني، لا ليتّخذ من نفسه بالنسبة إلى النصّ القرآني دور المستمع والمسجِّل، بل ليطرح بين يدي النصّ موضوعاً جاهزاً مُشرقاً بعدد كبير من الأفكار والمواقف البشرية، ويبدأ معه حواراً.

يتابع «العلاّمة الصدر»: إن وظيفة المفسِّر الموضوعي في كلّ مرحلة وفي كلّ عصر، أن يحمل كلّ تراث البشريّة الذي عاشه، يحمل أفكار عصره، ويحمل المقولات التي تعلَّمها من تجربته البشريَّة، ثم يضعها بين يدي القرآن ليحكُمَ على هذه الحصيلة، وهنا يلتحم القرآن مع

---

(1) المقصود بذلك الإشارة إلى مقولة «ماكس فيبر» الأساسيّة التي تضمّنها كتابه حول البروتستانتية وروح الرأسمالية.

(2) «محمد باقر الصدر»: «مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن»، ما نستعرضه هو ملخص لما ورد في الصفحات 19 ـ 21 ـ 24 ـ 35.

الواقع، لأن هذه العمليَّة تبدأ من الواقع وتنتهي بالقرآن، بوصفه القَيِّم والمصدر الذي يُحدِّد على ضوئه الاتجاهات الربَّانية بالنسبة إلى ذلك الواقع. إن ذلك، بحسب «العلامة الصدر» يسمح بالوصول إلى النظريّات الأساسيّة، وعدم الاكتفاء بالبناءات العلويَّة وبالتشريعات، لأن هذه ترتبط أساساً بنظريّات أساسيّة، ولا يجد «الصدر» غضاضةً في القول إن القرآن لم يطرح نفسه بديلاً عن قدرة الإنسان الخلاَّقة في مواهبه وقابليَّاته في مقام الكدح، ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾[1].

إن هذا اللَّون من التفسير، يُمثِّل لحظة الذروة، في تكثيف كل الأدوات المفهوميّة والأُطُر النظريَّة التي أَسَّس لها «العلامة الصدر»، من الحضور المعرفي للواقع، إلى إعادة الاعتبار للإنسان، ورفض النزعة الغيبيّة العميقة، وتجاوز العائق الإبستمولوجي المُتمثِّل بفقه الفروع إلى فقه النظرية، والسعي لابتكار النَسَق المعرفي عِوَضاً عن تَبَعثُر المفاهيم وانفصالها عن بعضها البعض، وُصولاً إلى التماس بناء «عِلْمَويَّة إسلاميّة».

لقد تشكَّلت هويَّة هذا العِلم (التفسير الموضوعي) مع «العلاّمة الصدر» واقترنت باسمه، من حيث الإطارالنظري والنماذج التطبيقيَّة له، رغم إشارة البعض إلى أنّ تأريخ ولادة هذا اللَّون من التفسير يُوصلنا إلى أن «الدكتور محمد عبدالله دراز» هو صاحب المحاولة التطبيقية الأولى، إذ اختار لأطروحة الدكتوراه التي قدَّمها بالفرنسية في باريس، دراسة النّظرية الأخلاقيّة في القرآن، مقارنة بالنظريّات الأوروبية، واصطلح على المنهج الذي اتّبعه في تدوين هذه الأطروحة، «النظام المنطقي»، وهو ما يوازي مصطلح «التفسير الموضوعي» عند السيّد الشهيد، لكن إنجاز

---

(1) القرآن الكريم: سورة الانشقاق، الآية 6.

الشهيد «الصدر» برز في صياغة نظريَّة ذات إطار منهجي محدَّد لهذا اللون من التفسير، ثم ممارسة تطبيقات نموذجيَّة لها بُعد الفراغ من بنائها، وبِوسعِنا القول إنَّها المرة الأولى التي تتشكَّل فيها أُسُس وملامح واضحة لهذه الطريقة في التفسير، تبتعد فيها عن الفوضى المنهجيَّة التي تخبط فيها كلُّ من يجمع بضع آيات، ثم يجمع تفسيرها تجميعاً كمِّياً، فيُصطلح على محاولته خطأ «التفسير الموضوعي[1]».

إلاّ أن الانتقال إلى تطبيقات هذا العلم، سيلقى مزيداً من الوضوح على طبيعة هذا العلم. وأحسب أنّ هذه التطبيقات لا تخرج بدورها عن الإطار النظري نفسه، بل هي في جوهرها، ليست إلاّ المُقدِّمات النظريَّة لعلم الاجتماع الإسلامي، وأعني بالضبط بالمقدِّمات النظريّة الأدوات المفهومية التي من شأنها أن تُؤدِّي دوراً مُفتاحيّاً كاشفاً لأية مقاربة سوسيولوجيَّة وفق المنهج الاجتهادي الديني «للعلامة الصدر». وهذا ما يشكِّل بدوره إضافة مَعرِفيّة نوعيّة في مجال الدراسات الإسلاميّة، التي ظلَّت أسيرة المنهجيّات الفلسفيّة التجريديّة بأبعادها الميتافيزيقيّة والأنطولوجيّة، ولم تتمكّن بحالٍ من الأحوال من أن تنتقل إلى مجال الإنتاج السوسيولوجي الذي يبقى بمثابة مَبتغىً ضروري لتطوُّر الدراسات الإسلامية، وقد وفّرت منهجيّات «العلاّمة الصدر» الشروط الإبستمولوجيّة اللاّزمة لولادة هذا الإنتاج.

ب ـ السُنَن التاريخيَّة:

إنَّ الخطوة الأولى التي خطاها «العلامة الصدر» باتجاه منطق السُنُن التاريخيّة لم تكن مُمكِنة منهجيّاً من غير الاستناد، حسب قوله، إلى «أن عمليّة التغيير التي مارسها القرآن الكريم ومارسها النبيُّ(ص)، لها

(1) «عبد الجبار الرفاعي»: «منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي»، ص30.

جانبان، فمن حيث صِلتها بالشريعة وبالوحي ومصادر الوحي، هي ربَّانية، هي فوق التاريخ، ولكن من حيث كونها جُهداً بشريّاً يقاوم جهوداً بشريَّة أخرى، من هذه الناحية يُعتبَر هذا عملاً تاريخيّاً، تحكمه سُنُن التاريخ، وتتحكّم فيه الضوابط التي وضعها الله سبحانه وتعالى لتنظيم ظواهر الكون في هذه الساحة المسمَّاة بالساحة التاريخيَّة، ولهذا نرى أن القرآن الكريم، حينما يتحدَّث عن الزاوية الثانية، عن الجانب الثاني من عمليَّة التغيير، يتحدّث عن أناس، يتحدَّث عن بشر، لا يتحدّث عن رسالة السماء[1] . . »، ويستدلُّ «الصدر» على ذلك بأنَّ المسلمين انتصروا في «معركة بدر»، حينما توفَّرت الشروط الموضوعية للنصر بحسب منطق سُنُن التاريخ، وانهزموا في «أُحُدْ» حينما لم تتوفَّر هذه الشروط. إذن، إن «الصدر» قد فصل بين الجانب الغَيْبي الذي يرتبط بالشريعة والوحي، وهو ما يندرج في مستوى فوق تاريخي، وبين الجانب البشري الذي يندرج في المستوى التاريخي الذي يخضع لقوانين وسُنُن وضوابط حاكمة تتّسم بمنطق تاريخي محدَّد.

إنّ الفكرة الكُلِّية للتاريخ التي تقوم على منطق السُنُن، يستنتجها «الصدر» من آية في القرآن الكريم: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[2]، هذا إضافة إلى آيات كثيرة تندرج في إطار التأكيد على منطق السنن: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾[3]، ﴿وَلَوْ قَـٰتَلَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوَلَّوُا۟ ٱلْأَدْبَـٰرَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا (22) سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾[4]. إن «الصدر» يلاحظ من الآية الأولى أن الأجل أُضيف إلى

(1) «محمد باقر الصدر»: «مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن»، ص38 ـ 39.
(2) القرآن الكريم: سورة يونس، الآية 49.
(3) القرآن الكريم: سورة فاطر، الآية 43.
(4) القرآن الكريم: سورة الفتح، الآية 22.

الوجود المجموعي للناس، أي أن المجتمع له موت وحياة وحركة، «إذن فهناك سجلّان، سجل الفرد، وهناك سجل لعمل الأمّة، وعمل الأمّة هو عبارة عمّا قلناه في العمل الذي يكون له ثلاثة أبعاد، بُعد من ناحية العمل يُسمِّيه «أرسطو» بالعلَّة الفاعليّة، وبُعد من ناحية الهدف، ما يسمِّيه «أرسطو» بالعلّة الغائيّة، وبُعد من ناحية الأرضية وامتداد الموج، ما يسمُّونه بالعلّة المادية، هذا العمل ذو الأبعاد الثلاثة هو موضوع سُنُن التاريخ، هذا هو عمل المجتمع[1]». يرى «الصدر» في تحليله لآيات القرآن الكريم وجود ثلاث حقائق[2] تقوم عليها السُنُن التاريخية:

ـ **الحقيقة الأولى**، هي الاطِّراد، بمعنى أن السُنَّة التاريخيَّة «مُطَّردة»، وليست ذات علاقة عشوائيّة، وهذا ما يؤكِّد على الطابع العلمي للقانون التاريخي، لأن أهمّ ما يُميِّز القانون العلمي عن بقية المعادلات والفروض، الاطِّراد والتتابع وعدم التخلُّف.

ـ **الحقيقة الثانية**، هي ربّانية السُنّة التاريخيّة، بمعنى أن كلّ قانون من قوانين التاريخ هو كلمة من الله سبحانه وتعالى.

ـ **الحقيقة الثالثة**، وهي حقيقة اختيار الإنسان وإرادته، لأن لا تعارض بين السُنَّة التاريخيَّة وبين فكرة اختيار الإنسان وحرِّيته، ويشدِّد «الصدر» على أهميَّة هذه الحقيقة، ويصف كلّ قول بالتعارض بالوهم، لأن القرآن أعطى لاختيار الإنسان موضعاً رئيسيّاً في السُّنُن التاريخيّة.

لكنّ السُّنُن التاريخية ليست من سنخيّة واحدة، بل هناك ثلاثة أشكال[3] للسُّنُن في القرآن الكريم. لا بدَّ من استعراضها والتدقيق في أوجه الفرق بينها.

---

(1) «محمد باقر الصدر»: «مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن»، ص81 ـ 82.

(2) المصدر نفسه، الصفحات 60 ـ 62 ـ 67 ـ 69.

(3) محمد باقر الصدر: الصفحات: 84 ـ 85 ـ 89 ـ 91 ـ 93 ـ 94 ـ 95 ـ 97.

الشكل الأول: هو شكل القضية الشَّرطية، التي تربط بين حادثتين أو مجموعتين من الحوادث على الساحة التاريخيّة، وتؤكِّد العلاقةَ الموضوعيّةَ بين الشرط والجزاء، وهذه الصياغة نجدها في القوانين الطبيعية كقانون غَلَيان الماء. وإنَّ القضِيَّة الشّرطيّة غالباً ما تكون مُعبِّرة عن إرادة الإنسان واختياره، وهو ما يشكِّل محور القضية. إن فعل الإنسان هو شرط القضية الشّرطيّة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[1]، فالتغيير هنا أسند إلى الفعل الإنساني، وهذا ما يزيد الإنسان اختياراً وقدرة وتمكناً.

الشكل الثاني: هو شكل القضيَّة الفعليَّة الناجزة الوجوديَّة المحقّقة، وهو الشكل الذي نجدُه أيضاً في القوانين الطّبيعية، مثل توقُّع انكساف الشمس أو انخساف القمر، فهذه قضية ناجزة وليست قضية شرطيّة، والإنسان لا يملك تغييراً في وجهة هذه القضية، أو تغييراً في ظروفها وشروطها.

الشكل الثالث: هو شكل اهتمّ به القرآن كثيراً، وهو السُنّة التاريخيّة المُصاغة على صورة اتِّجاه طبيعي في حركة التاريخ، لا صورة قانون صارم. وهناك فرق بين القانون والاتجاه، فالاتجاه شيء يمكن تَحدِّيه دون أن يتحطّم المتحدِّي على المدى القصير، لكنه يتحطَّم على سُنُن التاريخ نفسها، فهذه هي طبيعة الاتِّجاهات الموضوعيّة في حركة التاريخ. فعلى سبيل المثال، هناك اتّجاه في تركيب الإنسان وتكوينه، وهو اتّجاه موضوعي لا تشريعي إلى إقامة علاقات معينة بين الذكر والأنثى من قبيل الزواج والاتصال، إن تحدِّي هذا الاتِّجاه وممانعته يؤدِّيان بالمجتمع إلى الخراب والاختلال، رغم قدرة الإنسان على تحدِّيه بالفعل؛ لأنه ليس قانوناً طبيعيّاً.

---

(1) القرآن الكريم: سورة الرعد، الآية 11.

وفي هذا الإطار، يَدرُج القرآن الكريم الدين نفسه بوصفه سُنَّة من سُنُن التاريخ، سُنّة موضوعيّة وليس تشريعاً فقط. فالقرآن يُقدِّم الدين تارةً بوصفه تشريعاً: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ...﴾[1]، وتارة أخرى بوصفه سُنّة وقانوناً داخلاً في تركيبة الإنسان: ﴿فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾[2].

إن استعراض «العلاّمة الصدر» لرؤيته للتفسير العلمي الموضوعي للتاريخ وِفْقَ الأُسُس الدينية التي تحدّث عنها القرآن الكريم، لا يقطع مع الغيب الذي يؤكِّد عليه القرآن الكريم مراراً، إنما بالحقيقة، يدفع باتجاه إقامة فاصل عميق مع التفسير اللاّهوتي للتاريخ، وهو ما سَبَق أن عبّرنا عنه بِغَلَبة التفسير الميتافيزيقي للتاريخ والمجتمع. يقول «العلامة الصدر»: «قد يتوهَّم البعض أن هذا الطابع الغَيْبِي الذي يلبسه القرآن الكريم للتاريخ وللسُّنُن التاريخيّة يُبعِد القرآن عن التفسير العلمي الموضوعي للتاريخ، ويجعله يتَّجه باتجاه التفسير الإلهي للتاريخ الذي مثّلته مدرسة من مدارس الفكر اللاّهوتي على يد عدد كبير من المفكِّرين المسيحيِّين واللاهوتيِّين، حيث فسَّروا تفسيراً إلهيّاً، قد يخلط هذا الاتجاه القرآني بذلك التفسير الإلهي الذي اتَّجه إليه «أغسطين» وغيره من المفكِّرين اللاَّهوتيّين، فيقال بأن إسباغ هذا الطابع الغَيْبي على السُنّة التاريخيَّة يُحوِّل المسألة إلى مسألة غَيْبِيَّة وعقائديَّة، ويُخرج التاريخ عن إطاره العلمي الموضوعي، ولكن الحقيقة أن هناك خَلْطاً أساسيّاً بين الاتجاه القرآني وطريقة القرآن في ربط التاريخ بعالم الغَيْب، وفي إسباغ الطابع الغَيْبِي على السُنَّة التاريخيّة، وبين ما يُسمَّى بالتفسير الإلهي للتاريخ الذي تبنَّاه اللاهوت. هناك فرق كبير بين هذين الاتجاهين وهاتين

(1) القرآن الكريم: سورة الشورى، الآية 13.

(2) القرآن الكريم، سورة الروم، الآية 30.

النزعتين، وحاصل هذا الفرق هو أن الاتّجاه اللاّهوتي للتفسير الإلهي للتاريخ يتناول الحادثة نفسها، ويربط هذه الحادثة بالله سبحانه وتعالى، قاطعاً صِلَتها وروابطها مع بقيّة الحوادث، فهو يطرح العِلّة مع الله بديلاً من صلة الحادثة مع بقيّة الحوادث»[1].

تُبيِّن لنا فلسفة التاريخ لدى «العلامة الصدر»، تلك المُزاوجة المُثلَى بين المعرفة الدينيّة والمنهج العلمي الموضوعي الذي يتحرّك على الساحة المُمتدَّة بين العقل والواقع، وبالمُؤدَّى، فإن هذه العِلْمَويَّة الإسلامية، هي الجواب النظري على إشكاليّة العلاقة بين النصِّ والعقل والواقع، التي أشرنا إليها سابقاً، والتي بدت مُحايثة لمجمل نصوص «الصدر» ومعالجاته المختلفة. فالتطوُّر النظري الذي بلغ «بالصدر» إلى إعادة الاعتبار للواقع، وصَوغِه كأداة مفهوميَّة صالحة لإنتاج المعارف، سوَّغت له علاقة الحوار بين الواقع والنص، انطلاقاً من الواقع نفسه ومروراً بالعقل. إننا أمام تراصف منهجي بين هذه الأبعاد الثلاثة، يقوم على التوالف والتراصِّ بدلَ التعارض والاختلاف. وهذا ما سيظهر مجدَّداً، في تطبيقات أخرى، تشكِّل بدورها محاولات أكثر اقتراباً من السوسيولوجيا الإسلاميّة.

ج ـ الصراع والتَغيُّر وعِلم التشكيلات الإجتماعيَّة

إن اندفاعة «الصدر» باتجاه إنزال التفكير التاريخي والاجتماعي من تجريده الميتافيزيقي لم تقف عند حدود صياغة منطق السُّنُن التاريخيّة، إنما استكملت تطبيقياً باتجاه محاولة بناء نظريّة للصراع والتغيُّر الاجتماعي، والتكوينات الطبقية الاجتماعية بالاستناد إلى النصِّ القرآني. إن ذلك، في حقيقته ليس إلاّ محاكاة نقديَّة، للمدارس المُعاصِرة وعلى

(1) «محمد باقر الصدر»: «مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن»، ص63.

رأسها الماركسيَّة، فهي مُحاكاة لأنّها تقارب الموضوعات ذاتها بكثير من التقارُب والشبه مع المُصطَلَحات المُعاصِرة، بَيدَ أنَّها من حيث المنهج تقوم على المُغايرَة والنقد.

إن «الصدر» يسعى تكراراً، إلى محاولة إبراز وتمييز المجال التاريخي الذي يحكمه منطق السُّنَن، ما يقتضي إقامة فاصل بين الفعل التاريخي والفعل الفردي، الفعل التاريخي يبدو مُساوِقاً عند «الصدر» للفعل الاجتماعي بمعناه الكُلِّي والشمولي، ولا يبدو استخدامه لمصطلح منطق السُّنَن أو المنطق التاريخي، استخداماً عبثيّاً أو عرضيّاً، فهو منطق لأنه يقوم على قواعد ومعادلات تجعل منه موضوعاً قابلاً للعَقْلَنَة، ومالكاً لشروط أن يكون عِلماً، والعِلم ليس إلا الاتِّساق والتلازُم؛ أي ما يشكِّل نقيضاً للفوضى والبعثرة وتلاشي القدرة على الضبط. يرى «الصدر» أن للفعل التاريخي ثلاثة أبعاد[1]: السبب، والغاية، والموج الاجتماعي[2]. السبب هو الماضي، بينما الغاية تمثِّل دائماً المستقبل، وطالما أن الغاية مُستقبليّة فهي تُؤثِّر من خلال وجودها الذهني لا من حيث وجودها الواقعي، فالمستقبل أو الهدف هو غاية النشاط التاريخي، فهو لا ينفكُّ عن الطبيعة الذهنيّة أو الفكريّة. إلاّ أن البُعد الثالث يضيف ميزة نوعيّة على الفعل التاريخي، وهذا البُعد لا يتوفر في الأفعال والظواهر والساحات الأخرى غير التاريخيّة. فهو الأرضيّة التي تتجاوز الفعل نفسه، وهذه الأرضيّة هي المجتمع، حيث العمل الذي يخلُق مَوجاً، وهذا الموج يتعدّى الفاعل نفسه، إنّه ما يشكِّل أرضيَّة الجماعة مُتجاوِزاً حدود العامل الفردي، ويُمكِن لهذه اللَّوحة أن تُقدَّم بمصطلحات فلسفية، فتتمظهر الأبعاد الثلاثة، حسب التمييز «الأرسطي»، وهذا ما

(1) المصدر نفسه، ص74 ـ 77.

(2) لا بدّ من الإشارة إلى أن «الصدر» يستخدم مصطلح «الموج» دون إضافة مفردة الاجتماعي لها.

ذكرناه سالفاً، من خلال العلَّة الفاعليَّة، والعلَّة الغائيَّة، والعلّة المادِّية. وهذه الأخيرة هي ما يشكِّل أرضية الفعل التاريخي، أي المجتمع.

لكن ما هي سُنَّة التغيُّر التي تحكُم هذا المجتمع وهذا الوجود الاجتماعي؟

يرى «الصدر» أن الآية الكريمة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[1]، تنطوي على نموذج من سُنُن التاريخ[2]، إذ تُظهر أن المحتوى الداخلي النفسي والروحي للإنسان هو القاعدة، وأن الوضع الإجتماعي هو البناء العُلوي، الذي لا يتغيّر إلاّ وفقاً لتغيُّر القاعدة، فما نحن حياله، علاقة بين القاعدة والبناء العُلوي، أي بين داخل الإنسان وخارجه، فخارج الإنسان يصنعه داخل الإنسان، فإذا ما تغيّر ما بنفس القوم تغيَّر وضعهم وتغيَّرت علاقاتهم.

وفق رؤية «العلامة الصدر» إنَّ الإنسان محكوم بتناقُضَين[3]: تناقض الإنسان مع الطبيعة، وتناقض الإنسان مع أخيه الإنسان، والتناقُض الأوَّل يمكن حلّه من خلال قانون التأثير المتبادَل بين الخبرة والممارسة[4]؛ لأنه كلَّما تضاءل جهل الإنسان بالطبيعة، كلما ازدادت خبرته بلِغتِها وقوانينها، وازدادت سيطرته عليها وتمكنه من تطويعها وتذليلها، فالممارسة تولِّد خبرة ثم تعود الخبرة فتولِّد الممارسة بدورها.

أمّا التناقض بين الإنسان والإنسان، فإنّه يتّخذ على الساحة

---

(1) القرآن الكريم: سورة الرعد، الآية 11.

(2) «محمد باقر الصدر»: «مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن»، ص 52 ـ 53.

(3) المصدر نفسه ص169 ـ 172.

(4) يورد «الصدر» الآية: ﴿وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾ كدليل قرآني على هذا القانون، القرآن الكريم، سورة إبراهيم، الآية 34. أُنظُر: **«مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن»** ص169 ـ 173.

الاجتماعية صِيَغاً متعدِّدة، لكنه في جوهره يعبِّر عن شيء ثابت وحقيقة واحدة وروح عامة، هي التناقض ما بين القوي والضعيف، بين كائن في مركز قوة، وكائن في مركز ضعف، وطالما أنَّ الكائن الذي يشغل موقع القوة لم يحلّ تناقضه الخاص، أي جدله الإنساني من الداخل، فسوف يفرز لا محالة صِيغة من صِيَغ التناقض الاجتماعي التي قد يختلف مضمونها القانوني أو شكلها التشريعي، لكنها تبقى في حقيقتها صِيغة من صِيَغ التناقض بين القوي والضعيف. وهذا القويُّ قد يكون فرداً فرعوناً أو طبقة أو شعباً وقد يكون أمّة. إنّ الجدل الإنساني الداخلي هو المَعين الرئيسي أو الروح الواحدة التي تُعبِّر عن التناقض الرئيسي، «بين حُفنة التراب وبين أشواق الله سبحانه وتعالى». وما لم ينتصر أفضل النقيضَين في ذلك الجدل الإنساني، فسوف يظلُّ الإنسان يفرز التناقضَ تلو التناقضِ والصِيغَة بعدَ الصيغةِ، حسب الظروف والملابسات والشروط الموضوعيّة ومستوى الفكر والثقافة.

برأي «العلاَّمة الصدر»، تسمح هذه النظرة الإسلاميَّة المنفتحة الواسعة والمعمّقة باستيعاب كلِّ أشكال التناقض على مرِّ التاريخ، وتكشف عن روحها الواحدة، ثم تردُّها إلى التناقض الأعمق أي الجدل الإنساني.

إن «العلاَّمة الصدر» يبلغ ذروة المُحاكاة النقدية مع الماركسيَّة، عندما يُقارب بالتحليل دور الآلة وأدوات الإنتاج[1] وعلاقة الإنسان بها، حيث يستنتج أن الآلة البخاريّة أو الكهربائيَّة هي التي تُعطي الإنسان إمكانية الاستغلال وتُهيِّئ له الفرصة، هي التي تُوقظ مشاعره وتحرِّك جَدَله الداخلي وتناقضه الداخلي، من أجل أن يُنتِج صيغة تتناسب مع ما يوجد على الساحة من قوى الإنتاج ووسائل التوريد، وهكذا يحدِّد الفرق

(1) «محمد باقر الصدر»: «مقدّمات في التفسير الموضوعي للقرآن»، ص188 ـ 189.

بين النظرة الإسلاميّة والماديّة التاريخيّة. إن هذه الأخيرة اعتقدت أن الآلة هي التي تصنع الاستغلال، وهي التي تصنع النظام المتناسب معها، بينما تقوم النظرة الإسلاميّة على تحديد دور للآلة في إيجاد الإمكانيّة وتوفير الفرصة والقابليّة، أما الصّانع فهو الإنسان وفقاً لمحتواه الداخلي. بَيدَ أنّ هذا المحتوى الداخلي، يرتبط من ناحية المضمون والتكوين بِمَثَلٍ أعلى[1]، الذي إما أن يكون مثلاً أعلى فعليّاً وشاملاً يوحِّد البشرية: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ﴾[2] وإما أن يكون مثلاً أعلى منخفضاً يجزئ البشرية ويشتت قواها: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا﴾[3]، والفرعونية هذه على مر التاريخ تُبعثِر إمكانيّات المجتمع، وتهدر قدرة الإنسان على النموِّ والإبداع، وتبني العلاقات بين الإنسان وأخيه الإنسان على أساس الظلم والاستغلال.

عند هذه المسألة، يُطلق «العلاَّمة الصدر» العنان لتحليله الاجتماعي، محاولاً دراسة عناصر المجتمع وتشكيله الطبقي، عندما يسيطرُ عليه النموذجُ الفرعونيُّ التمزيقيُّ، ومستنداً إلى النصوص القرآنيّة، وفق المَنْهَج التحليليِّ الموضوعي، فيخلُص إلى وجود ستِ طوائف، يتشكَّل منها الوجود المجتمعي الفرعوني: الطائفة الأولى هي طائفة الظالمين المُستَضعفِين، وهم أعوان النموذج الفرعوني، وهو ما يُستدلّ عليه من الآية القرآنية: ﴿يَقُولُ ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ لِلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا۟ لَوْلَآ أَنتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ﴾[4]، أما الطائفة الثانية، فهي طائفة الظالمين، الذين يشكلون حاشية السلطة الفرعونية، ويدفعونها باتجاه الظُلم، ويقيمون معها علاقة تملُّق. ويستدلُّ «الصدر» على هذه الطائفة بالآية: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِ

(1) المصدر نفسه، ص191.
(2) القرآن الكريم: سورة المؤمنون، الآية52.
(3) القرآن الكريم: سورة القصص، الآية 4.
(4) القرآن الكريم: سورة سبأ، الآية 31.

فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُۥ لِيُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتَكَ ۚ قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبْنَآءَهُمْ وَنَسْتَحْىِۦ نِسَآءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ﴾[1]، الطائفة الثالثة، هي الهَمَج الرُّعاع حسب تعبير «الإمام علي(ع)»، وهم الجماعة الذين استسلموا للظُّلم وباتوا أشبه ما يكون بالآلات التي تتحرَّك ميكانيكيّاً في حالة من استلاب الوعي والقدرة والإبداع.

وهذا ما يُشير إليه القرآن الكريم: ﴿وَقَالُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠﴾[2]، ويعتبر «الصدر» أن توسُّع هذه الفئة يؤدّي إلى الموت الطبيعي للمجتمع، فهي بمثابة مُؤشِّر لوقوع المجتمع في الكارثة والانهيار.

أما الطائفة الرابعة، فهي طائفة ظالِمِي أنفسِهم، حسب التعبير القرآني، وهم الفئة التي لم تتمكَّن الفرعونية من استلاب وعيها، لكنها ارتضت حالة المُهادَنة والسكوت عن الظلم، والعيش في حالة من التوتُّر والقلق التي تُعطِّل الإبداع والتجديد. في حين أن الطائفة الخامسة، هي طائفة الذين اعتزلوا مسرح الحياة واختاروا الرَهْبَنَة، والرهبنة هنا هي حالة مُلازِمة للتاريخ بالمعنى الوُجودي للكلمة، وهي تقوم على موقف سلبيٍّ تجاه مسؤولية الإنسان كخليفة في الأرض، والقرآن الكريم يُعبّر عنها بقول الله: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا﴾[3]، وهي حالة يشجُبُها ويرفُضُها.

أما الطائفة السادسة والأخيرة في عملية التجزئة الفرعونيّة للمجتمع، فهي طائفة المُستَضْعَفِين، وقد وَرَدَت في القرآن الكريم في نواحٍ عديدة، منها: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ

---

(1) القرآن الكريم: سورة الأعراف، الآية 127.

(2) القرآن الكريم: سورة الأحزاب، الآية 67.

(3) القرآن الكريم: سورة الحديد، الآية 27.

﴿ٱلْوَٰرِثِينَ﴾[1]. إن هذه الطائفة التي وردت في منحدر التركيب الاجتماعي، هي الفئة التي خصَّها الله بوعد الإمامة والوراثة. وفي حقيقة الأمر، لا يشكِّل استضعافها سوى الوجه الآخر، للخوف من دورها وإمكانيَّاتها في مواجهة النموذج الفرعوني[2].

ما وَرَدَ من أفكار ومعالجات في طيَّات النصوص السالفة، يتَّسم، بحسب تقديري، بأهمِّية فائقة؛ لأنها تتجاوز بصورة حاسمة، تلك الخصومة المُضمَرة القائمة بين الفكر الديني وعِلم الاجتماع، وتشكِّل مقاربة غيرَ مسبوقة باتجاه بَلْوَرَة الإطار النظري لعلم الاجتماع الإسلامي، وهو ما يُطلِق عليه «الصدر» «تسمية نظريّة تحليليّة قرآنيّة كاملة لعناصر المجتمع، ولأدوار هذه العناصر، وللعلاقات القائمة بين الخطين المزدوجين في العلاقة الاجتماعية، خطُّ علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان، وخطُّ علاقات الإنسان مع الطبيعة. وهذه النظريَّة القرآنيَّة في تحليل عناصر المجتمع وفهم المجتمع فهماً موضوعيّاً تشكِّل أساساً للاتجاه العام في التشريع الإسلامي.»[3]. فـ«الصدر» هنا، يدخل الفِكر الاجتماعي، المستنِد إلى القرآن الكريم، في المباني الأساسيَّة التي يقوم عليها التشريع، وهذا ما يدفع بالاجتهاد الفِقهي في مسارات مُنعطِفة انعطافاً حاداً عما هو معروف وشائع، إلا أن العودة إلى محاولة التقاط البُنية المنهجيَّة التي تشكَّل على أساسها التقسيم الاجتماعي في تكوين الطوائف الاجتماعية وبناء الموقع الاجتماعي في فكر «الصدر»، يبقى أمراً حيويّاً وحاسماً في استكمال نظريته الاجتماعية. وهو ما تركه غائِماً

(1) القرآن الكريم: سورة القصص، الآية 5.

(2) لا بدّ من العودة في التقسيم الاجتماعي في القرآن إلى: مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن، حيث عرضنا ما ورد في الصفحتين 198 ـ 191.

(3) المصدر نفسه، ص201.

وغامِضاً دون أن يُفصح عنه بالكفاية المطلوبة، فإذا كان الانقسام الأصلي هو انقسام بين القوي والضعيف، فهذا يعني أن الانقسام في جوهره الأوّلي هو انقسام سياسي ـ سلطوي، وهو ما يشكّل المُقوّم في بناء الموقع الاجتماعي للطائفة، إلا أنّ ثمة إشارات أخرى أطلقها «الصدر» في تحليله القرآني باتِّجاه الانقسام الاقتصادي عندما تحدّث عن علاقة تَطارُدٍ وتناقُضٍ بين موقع النبوَّة الاجتماعي في حياة الناس على الساحة التاريخيّة والموقع الاجتماعي للمُتْرَفين والمُسرِفين[1]، مشيراً إلى علاقة التناقُض هذه كسُنَّة من سُنُن التاريخ، فالترف والإسراف ليسا إلا معياراً اقتصادياً في التعبير عن موقع اجتماعي، بينما. إذا عدنا إلى مقولته في الجدل الإنساني الداخلي، بوصفه التناقض الأساسي الذي يستولد تناقُضات الخارج الاجتماعي، فإنّ ملاحقة النتائج، حينئذٍ لن تكون ممكِنة خارج تعدُّدية منهجيَّة يتداخل فيها الفكريُّ مع السياسيِّ والاقتصاديِّ، رغم صحة ما يُمكِن افتراضه من كون الفكري ـ الإرادوي (المحتوى الداخلي) ليس إلاّ عُنصراً محدَّداً في نهاية المطاف بحكم أسبقيَّته النظريَّة. ولا ينفصل هذا السياق عن استنتاج آخر، سبق لنا أن عالجناه في الفصل الأول من الباب الأول، وهو أن الحقيقة الاجتماعية عند «العلاَّمة الصدر» ليست ذاتية فقط أو بُنيويَّة فقط، إنها الأمران في الآن نفسه. ثمَّة جدل بين الذات والبُنية، وثمّة التحام بين الفكر والواقع، فالبناء المنهجيُّ هنا، بناء منفتح ومَرِن وقادر على استيعاب الظواهر وتفسيرها، رغم تسليمنا أن «الصدر» لم يبلُغ حدَّ الإجابة على كل الأسئلة التي يحتشد بها المضمار النظريُّ الاجتماعيُّ، وهذا ما أفضى إلى ترك فَجوَات في البُنية النظريّة لديه.

---

(1) «محمد باقر الصدر»: «مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن»، ص ص54 ـ 55.

ثالثاً: نظريَّة السلطة عند العلاّمة محمد باقر الصدر
ولاية الفقيه على قاعدة الشُّورى

1 ـ مُرتكَزات الفكر السياسي عند العلاّمة الصدر

لم يكُن ميسوراً، البتَّة، أن نبلغ البحث في الفكر السياسي لدى «العلاّمة الصدر»، دون المرور وبتوسُّع في المجال المنهجيِّ عنده، وعلى المستَوَيَين المَعرِفي والاجتماعي. لقد كان ذلك خطوة ضروريّة لا مناصَ منها، ولم تكُن بحال من الأحوال استطراداً، أو إسهاباً في غير محله، إذ ثمة تراصفٌ منهجيٌّ عند «الصدر»، لا يمكن بلوغ حلقاته الأبعد قبل وُلوج حلقاته الأدنى، كما لا يُمكِن عزل ما تحتويه من مفاهيم ومقولات أو إقامة قطيعة فيما بينها. إنّ ما سلف، يأخذ بصورة تلقائيّة وانسيابيّة موقعاً تأسيسيّاً لما سيرد في المجال السياسي من أفكار وطروحات، حيث البُنية النظريّة واحدة ومُتداخلة، وإن تكُن قد طالت مجالات متعدِّدة ومختلفة. لقد ظهر معنا كيف أن «الصدر» كان شديد الحرص على تشييد بُنية منطقيّة واحدة، تجمع بين النصِّ والعقل والواقع، حيث إنَّ تسويغ مرْجعِيّة الواقع والعقل ليست مُمكنة إلاّ في إطار التوافُق مع الشرع، بَيدَ أن هذا التوافق كهدف أسمى ما كان ممكناً بدوره إلا في إطار إعادة قراءة النص بطريقة تجديدية، واقعية وعقلية، وهذا ما أطلقنا عليه، من حيث هو منهجٌ شموليٌّ طال فلسفة التاريخ وعِلم الاجتماع الديني، اسم العِلْمَويَّة الدينيّة أو العِلمَويّة الإسلاميّة، والاسم، يعكس في حقيقة الأمر، الاستناد المركَّز إلى التفكير العلميِّ، وليس العلمانيِّ، توضيحاً لتمييز شديد التفارق وقد يكون أيضاً مدعاة للالتباس.

لقد أَفْضَتْ مقاربات عَقْلَنَة التاريخ وَوَقْعَنَة الفكر الديني إلى إعادة الاعتبار للإنسان في المسار التاريخي والاجتماعي، وبناء رُؤية نظريَّة،

تقوم على الاتِّساق والتراصف بين النصِّ والعقل والواقع، كلّ ذلك بعد أن أنجز «الصدر» تأصيل الواقع وشَرْعَنَة الاعتراف بمرجعيّته، وبعد أن عَقْلَنَ العقل، وجعل منه واسطة لا بدّ منها بين الواقع والنص (منطق السُنُن)، في مقابل النزعة الاستسلاميّة والغَيْبية العميقة، ورفض التفسير اللاّهوتي للتاريخ.

بَيدَ أنّ هذه الرؤية النظريّة لا تقتصر على المستوَيين المعرفي والاجتماعي، إنما تُستكمَل على المستوى السياسي، في الوجهة المنهجيّة ذاتها، ومن حيث الأدوات المفهوميّة عينها، بل سيبدو المجال السياسي هو نفسه المجال الاجتماعي، ولن يتميّز إلاّ من حيث هو إضافة على القاعدة نفسها وتتمّة لمقدّمات ونتائج سالفة. إن «الصدر» يرى «أنه لا بدّ إذن من معين آخر غير المفاهيم المادّية عن الكون، يستقي منه النظام الاجتماعي، ولا بدّ من وعي سياسي صحيح ينبثق من مفاهيم حقيقيّة للحياة، ويتبنّى القضيّة الإنسانية الكبرى، ويسعى لتحقيقها على قاعدة تلك المفاهيم، ويدرُس العالم من هذه الزاوية، وعند اكتمال هذا الوعي السياسي في العالم، واكتساحه لكل وعيٍ سياسي آخر، وغزوِه لكلِّ مفهوم للحياة، لا يندمج بقاعدته الرئيسيّة. يمكن أن يدخل العالم في حياة جديدة. إنّ هذا الوعيَ السياسي العميق هو رسالة السلامِ الحقيقي في العالم، التي استمدَّت نظامها الاجتماعي ـ المختلف عن كلِّ ما عرضناه من أنظمة ـ من قاعدة فكريَّة جديدة للكون والحياة»[1]. ففي رؤية «الصدر» لن تبقى النظرة الكُلِّية للكون والحياة، غير ذات ترجمة، تُشكِّل تحقيقاً واقعيّاً لتلك المفاهيم، إنّ هذا هو الوعيُ السياسيُّ الجديد، الذي هو وعيٌ تغييريٌّ وعمليّ في مقابل الوعيِ النظريّ. ففي سياق

(1) «محمد باقر الصدر»: «المدرسة الإسلامية»، (دار الكتاب الإيراني للطباعة والنشر والتوزيع، طهران، 1948م، الطبعة الأولى تمت في العام 1973م، في بيروت، ص88.

تعريفه لعلم الأصول يشير «الصدر» إلى «أن إيمان الإنسان بالله والإسلام والشريعة، ومعرفته إنّه مسؤول، بحكم كونه عبد الله تعالى، عن امتثال أحكام الله تعالى، يصبح مُلزَماً بالتوفيق بين سلوكه في مختلف مجالات الحياة والشريعة الإسلامية، ومَدعُوّاً بحكم عقله إلى بناء كلّ تصرُّفاته الخاصة، وعلاقاته مع الأفراد الآخرين على أساسٍ؛ أيْ اتخاذ الموقف العملي الذي تفرضه عليه تبعيَّته للشريعة بوصفه عبداً للمشرِّع سبحانه الذي أنزل الشريعة على رسوله. ولأجل هذا كان لزاماً على الإنسان أن يُعيِّن الموقف العملي الذي تفرضه هذه التّبعيّة عليه في كلِّ شأن من شؤون الحياة»[1].

إنّ «الصدر» مع هذا النص، ينطلق من حيث ينطلق الفُقهاء الآخرون، من شموليّة الخضوع الإنساني في مختلف جوانبه الحياتيّة وعلاقاته إلى ما تفرضه الشريعة. بيدَ أنّ هذا الأمر لا يشكِّل مائزاً ولا يتقدَّم كخصوصيّة، لكن من ناحية أخرى، يؤشِّر إلى ضرورة أن تنعكس العلاقة مع الله كفكرة حاكمة على الجوانب الأخرى، بما فيها طبعاً الجانب السياسي. وكان «محمد خاتمي» قد استنتج من خلال دراسته لأفكار «محمد باقر الصدر»، أن الغاية التي كمنت وراء مقولاته وأفكاره هي تأكيد: «أن الحكومة الإسلاميّة هي الهدف الأصلي لنشاط المسلمين الفكري وتحركهم الجهادي. وأن فكرة الحكومة الإسلامية هي محور البحث، وهي المفتاح لفهم آرائه السامية في الميدان الإجتماعي والاقتصادي»[2].

وعلى المنوال ذاته، يقول باحث آخر: إنّ كلّ ما أبدعه «الصدر»

(1) «محمد باقر الصدر»: «المعالم الجديدة للأصول»، (مكتبة النجاح، طهران، 1975م، ط3، ص5.

(2) «الدكتور محمد خاتمي»: «بيم موج»، ص98.

«كان بهدف التقديم لبناء الدولة الإسلاميّة الحاضنة لمشروع الإنسان الخليفة، ومن لم يفهم «الإمام الصدر» بهذا الفهم فقد بَخَسه حقّه، وعمل على إضعافه وضياعه؛ لأن لهذا المشروع النهضوي منطقاً داخلياً لا يُفهم ولا يُستوعب الا عبره وبواسطته»[1]، في الواقع، إنّ الحكم على أفكار «العلاّمة الصدر» على هذا النحو، يقع في الاختزال ويخفِّف من طابعها الشمولي، على الرغم من أنه يكشف المكانة السامية لفكرة الدولة عنده، حيث إن الدولة ليست غاية الفكر بمقدار ما تمثل تتويجاً له، لأنها الطريق إلى مَفْصَلة الوحي مع التاريخ، والمجال التطبيقي لعلاقة الأرض بالسماء. فـ«الصدر» يقيم تمييزاً بين رؤيتين للكون والحياة[2]: الأولى، ترى أن لهذا الكون ملكاً قديراً مراقباً من وراء الستار، وهذا يجعل الإنسان في موقع الخلافة والأمانة، بينما تنظر الرؤية الثانية للإنسان نفسه بأنه أصيل، وأن الكون مستقلٌ دون رقيب، ما يؤدّي إلى انعدام المسؤولية. وعلى هذا الأساس، فإن فكرة الخلافة والأمانة هي ما يؤسِّس جوهر السلطة والدولة، بل إن «الصدر» ذهب إلى تسويغ الإمامة باعتبارها التجسيد الحي للنظريَّة الإسلاميّة كنصوص وتعاليم ومبادئ، فالإسلام من دون سلطة، إمامة كانت أو دولة، لن يتعدّى أن يكون أُطروحة مثاليّة ونظريّة. على أيِّ حال، سنحاول في الصفحات اللاحقة، تبيان الأُسُس والمرتكزات النظريّة التي تقوم عليها نظريّة السلطة عند «العلاّمة الصدر»، وهي لا تنفصل بحال من الأحوال، كما ذكرنا سابقاً، عما أوردناه من تأسيس على المستوَيين المعرفي والاجتماعي، إنما تشكِّل تتمَّة منهجيّة له.

---

(1) «عبد الحق مصطفى»: «محمد باقر الصدر، دراسات في فكره وحياته»، مصدر سابق، ص354 ـ 355.

(2) «محمد باقر الصدر»: «أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف»، (دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، لا تاريخ، لا طبعة. الصفحات: 97 ـ 98 ـ 117 ـ 118 ـ 119 ـ 120.

أ ـ المسوّغ الشرعي: خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، أو خطُّ الحاكميّة وخطُّ المرجعيَّة

لا يختلف «العلاّمة الصدر» عن غيره من الفُقهاء المسلمين في تحديد الأصل الأوّلي لمصدر السلطة فهو يقول: «إن الله سبحانه وتعالى هو مصدر السلطات جميعاً، وهذه الحقيقة الكبرى تُعتَبر أعظم ثورة شنّها الأنبياء ومارسوها من أجل تحرير الإنسان من عبوديّة الإنسان، وتعني هذه الحقيقة أن الإنسان حرٌّ، ولا سيادة لإنسان آخر أو لطبقة أو لأيِّ مجموعة بشرية عليه، وإنما السيادة لله وحده، وبهذا يوضع حدٌّ نهائي لكلِّ ألوان التحكم وأشكال الاستغلال وسيطرة الإنسان على الإنسان»[1]. في الحقيقة، لا يخرُج هذا النصُّ عن دائرة ما يُعتبَر بديهيّاً في الفكر السياسي الإسلامي لناحية تأسيس مصدر السلطة، فمن هذه الوجهة، لا يُزوِّد هذا النصُّ النظريّة السياسيّة بخصوصيَّتها أو ميزاتها التي تتفارق بها عن غيرها، رغم احتوائه على تأصيل الحرّيّة، وجعلها بدورها أصلاً، إذ في الأغلب تلتقي النظريات السياسية الإسلاميّة في أصولها، ثم يدفع بها البناء النظري اللاّحق إلى أعلى درجات الانشعاب والاختلاف. إن إحدى أهم المقولات التي تُمَيِّز بها «الصدر» بفرادة مشهودة، هي أطروحته في «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء»، التي نُشرت للمرة الأولى في العام 1979م قبيل استشهاده، وبرزت كإحدى «أرقى النصوص في الأدبيّات الإسلاميّة الحديثة عن العلاقة بين القرآن والبُنية المقترحة للدولة الإسلامية»[2]، وهي محاولة على مستوى عال من

(1) «محمد باقر الصدر»: لمحة فقهية تمهيدية (عن مشروع الجمهورية الإسلامية في إيران)، من ضمن سلسلة الإسلام يقود الحياة، منشورات جهاد سازندكي، مطبعة الخيام، قم، 1993هـ، ص20.

(2) «شبلي الملاط»: «تجديد الفقه الإسلامي/ محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم»، (دار النهار، ترجمة غسان غصن، بيروت، 1998م، ط1، ص86.

التنظير العقائدي والشرعي، في التأسيس للشرعيّتين الشعبيّة والدينيّة للسلطة، وإبراز حدود التمايز والتكامل بينهما. فالخلافة في حقيقتها ليست سوى سلطة الأمّة، بينما الشهادة هي سلطة الدين الشاملة، بما فيها البعد السياسي.

يرى «العلاّمة الصدر» في مجموعة من الآيات القرآنيّة الكريمة، تحديداً لمفهوم الخلافة العامة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[1]، وفي آية أخرى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾[2]، وفي السياق ذاته، يرد مفهوم الأمانة في القرآن الكريم: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[3].

فالخلافة التي تتحدّث عنها الآيات بحسب تفسير «الصدر» لها، ليست استخلافاً لشخص «آدم»، بل للجنس البشري كُلِّه، لأنه من يفسد في الأرض ويسفك الدماء، ومن هنا كانت الخلافة أساساً للحُكم في القرآن؛ أي «أن الله أناب الجماعة البشريّة في الحكم وقيادة الكون وإعماره اجتماعيّاً وطبيعيّاً. وعلى هذا الأساس، تقوم نظريّة حكم الناس لأنفسهم، وشرعيّة ممارسة الجماعة البشريّة حكم نفسها بوصفها خليفة عن الله»[4]، «فالجماعة البشريّة التي تتحمّل مسؤوليّة الخلافة على الأرض، إنما تُمارِس هذا الدور بوصفها خليفة عن الله، ولهذا، فهي غير مخوَّلة أن تحكم بهواها أو باجتهادها المنفصل عن توجيه الله سبحانه

(1) القرآن الكريم: سورة البقرة، الآية 30.

(2) القرآن الكريم: سورة فاطر، الآية 39.

(3) القرآن الكريم: سورة الأحزاب، الآية 72.

(4) «محمد باقر الصدر»: «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء»، (من ضمن سلسلة الإسلام يقود الحياة، منشورات جهاد سازندكي، مطبعة الخيام، قم، 19هـ، ص10.

وتعالى، لأن هذا يتنافى مع طبيعة الاستخلاف، وإنما تحكم بالحقّ وتؤدِّي إلى الله تعالى أمانته بتطبيق أحكامه على عباده وبلاده. وبهذا تتميّز خلافة الجماعة بمضمونها القرآني والإسلامي عن حكم الجماعة في الأنظمة الديموقراطيّة الغربيّة، فإنّ الجماعة في هذه الأنظمة هي صاحبة السيادة ولا تنوب عن الله في ممارستها»[1]، وبما أنَّ الإنسان كائن حرٌّ، لأن لا معنى للمسؤولية بدون حرِّية، ولأن لديه قابليّة الإفساد وسفك الدماء، حسب النص القرآني، فقد وضع الله له قانون تكامله من خلال خطٍّ آخر يجب أن يسير إلى جانب خط الخلافة، وهو خط الشهادة الذي يمثِّل القيادة الربّانية والتوجيه الرباني على الأرض[2]. من هنا، فإنّ صفة العدل التي هي الأصل الثاني من أصول الدين بعد التوحيد، تُصبح هدفاً لمفهوم الخلافة التي تشكّل حركة دائبة باتجاهها بحكم علاقة المُستخلَف بالخليفة.

أما خط الشهادة، فإنه يستند إلى آيات قرآنيّة كثيرة، منها: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾[3]، ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ ۚ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾[4]، ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ﴾[5].

إنّ هذه الآيات تُظهر أن خطّ الشهادة يمثِّل التدخُّل الرباني من أجل صيانة الإنسان الخليفة من الانحراف، وتوجيهه نحو أهداف الخلافة

(1) المصدر نفسه، ص12 ـ 13.
(2) المصدر نفسه، ص16.
(3) القرآن الكريم: سورة النساء، الآية 41.
(4) القرآن الكريم: سورة النمل، الآية 89.
(5) القرآن الكريم: سورة البقرة، الآية 143.

الرشيدة. وقد صنّف القرآن الكريم الشهداء إلى ثلاثة أصناف فقال: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَـٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ﴾[1]. وبحسب «العلّامة الصدر» الذي يبلغ ذروة إبداعه في التفسير الموضوعي للقرآن ومغايرَته لمن سبقه من مفسِّرين، فإن «الأصناف الثلاثة على ضوء هذه الآية هم النبيُّون والربانيُّون والأحبار. والأحبار هم عُلماء الشريعة، والربّانيون درجة وسطى بين النبيِّ والعالم وهي درجة الإمام، ومن هنا أمكن القول بأن خطّ الشهادة يتمثّل: أولاً: في الأنبياء، وثانياً: في الأئمة الذين يُعتبرون امتداداً ربانياً للنبي في هذا الخط، وثالثاً: في المرجعِيّة التي تُعتَبر امتداداً رشيداً للنبي والإمام في خط الشهادة»[2].

ما يستوقف في تفسير «الصدر» لهذه الآية، هو قدرته على نزعها خارج الوتيرة المعهودة التي سارت عليها كتب التفسير، وتحويلها إلى آية مُترعة بالدلالات السياسيّة دون الاقتصار على البُعد التشريعي. وقد لفت «شبلي الملاط» في تعليقه على تفسير الصدر لهذه الآية حيث يقول إنه «يمكن قراءة هذه الآية بشكل حصري»، وهذا ما حدث تكراراً في الماضي، وتواصل بعض التفسيرات العصريَّة المُعتَمَدة قراءة الآية بشكل ضيّق، بالارتكاز على السبب المجتمع عليه لنزولها، وهو أن يَهوديَّين تنازعا في قضية زنا، وذهبا إلى النبي للتحكيم، فشدّد الرسول على وثاقة الصِلة بين هذا الموضوع وقانونهما الديني، كما أوصي به في الكتب وطوَّره الأحبار المعهود إليهم بمَهمَّة تفسيره. من الواضح أن التوكيد العَرضي للآية على الشرع الديني، بحسب هذا التفسير، محدود ومقيَّد، وبالإمكان تصنيف هذه المسألة، قانونياً، كقضيَّة تضارُب بين القوانين، مع نظام تحكيمي متشدِّد نسبياً، يمنع اللُّجوء إلى حكم من خارج

(1) القرآن الكريم: سورة المائدة، الآية 44.

(2) «محمد باقر الصدر»: «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء»، ص21 ـ 22.

الطائفة، وإلى شرع غير شرعها الخاص. في المغايرة يتَّسم تفسير «الصدر» بمنهج مُفعَم بالتأويل الدستوري والسياسي، الموسوم بصبغة شيعيَّة مميزة»[1].

إذن، لقد أَفْضَت هذه الآية «بالصدر» إلى الاستدلال على خطّ الشهادة الذي يُعبِّر عنه النبي والإمام والمرجع كسلسلة متتالية، والذي يؤدِّي كلٌّ منهم دور الشهيد، «فالشهيد مرجع فكري وتشريعي من الناحية الأيديولوجيّة، ويشرف على سير الجماعة وانسجامه أيديولوجياً مع الرسالة الربّانية التي يحملها. ومسؤول عن التدخّل لتعديل المسيرة أو إعادتها إلى طريقها الصحيح إذا واجه انحرافاً في مجال التطبيق»[2].

بَيدَ أنَّ التشابه والمُماثَلة في الدور والمهمة بين الأصناف الثلاثة من الشهداء، لا يلغيان الفوارق الجوهريّة القائمة بينهم، والتي تتركز في كون «النبي والإمام معيَّنين من الله تعالى تعييناً شخصياً، أما المرجع، فهو معيّن تعييناً نوعيّاً، أي أن الإسلام حدّد الشروط العامة للمرجع، وترك أمر التعيين والتأكيد من انطباق الشروط إلى الأمة نفسها، ومن هنا كانت المرجعيّة كخط قراراً إلهيّاً، والمرجعيّة كتجسيد في فرد معيَّن قراراً من الأمة»[3]. إنّ هذا الفرق يستدعي أن يكون النبي والإمام معصومين بالضرورة، بينما يُشترط في المرجع العدالة التي تختلف عن العصمة، لكنها تقترب منها. وكذلك، فإنّ خطي الخلافة والشهادة، يندمجان في بعض مراحلهما ويتجسَّدان في محور واحد يمثّل الخلافة والشهادة معاً، كما هي الحال مع المعصوم نبيّاً كان أو إماماً، بينما في حال الغَيْبة يتميّزان، لأنه لا يصحُّ الاندماج إلاّ في حالة وجود فرد معصوم قادر على

---

(1) «شبلي الملاط»: «تجديد الفقه الإسلامي»، ص86.

(2) «محمد باقر الصدر»: «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء»، ص22.

(3) المصدر نفسه، ص ص23 ـ 24.

أن يمارس الخطّين معاً، ومع انفصال الخطّين فإن المرجع يؤدِّي دوراً امتدادياً للنبوَّة والإمامة، وتكون مهمَّته المحافظة على الشريعة والرسالة، ويكون اجتهاده هو المقياس الموضوعي للأمّة، وتمتدُّ مرجعيَّته في هذا المجال إلى تحديد الطابع الإسلامي لا للعناصر الثابتة من التشريع في المجتمع الإسلامي فقط، بل للعناصر المتحرِّكة الزمنية أيضاً، باعتباره هو الممثل الأعلى للأيديولوجية الإسلامية، ويكون كذلك مشرفاً ورقيباً على الأمَّة وفقاً لهذه المفاهيم السالفة.

إنّ النتيجة الخاسمة التي يصل إليها «الصدر»، مستنداً إلى ما أورده من مفاهيم ورؤى، هي أن «دور المرجع كشهيد على الأمّة دور ربّاني لا يمكن التخلي عنه، ودوره في إطار الخلافة العامّة للإنسان على الأرض دور بشري إجتماعي يستمدّ قيمته وعمقه من وجود الشخص في الأمة، وثقتها بقيادته الإجتماعيّة والسياسيّة»[1]، ولا يخفى ما لهذه النتيجة من قيمة تأسيسيّة للنظريّة السياسيّة عند «الصدر»، ذلك أنها اقتضت منه تأصيلاً لمفهوم الشورى قرآنياً وتاريخياً، (وهذا ما سنعالجه لاحقاً)، وتعظيماً لمكانتها كأداة ضرورية تمارسها الأمة في اختيارها للخليفة الحاكم وفي علاقاتها السياسيَّة بين أفرادها، كما أنّ هذه النتيجة انطوت بجلاء نادر على إظهار مجالات التقاطُع وحدود التفارُق بين الشرعيَّتين الدينية والشعبية، ولئن كان التسويغ الشرعي لدى الصدر يردُّ كلتا الشرعيتين إلى مفاهيم وقواعد شرعيّة وعقائديّة بحكم كون الله هو مصدر السلطات والتشريع، فإنّ ذلك أفضى في المآل إلى وجود شرعيّتين مُتباينتين. شرعيّة متعالية لا مجال لمصادرتها أو إحالتها أو تغييبها وهي شرعية الشهيد التي يُمارسها المرجع كدور ربَّاني تشريعي اجتهادي ورقابي وتقويمي، كممثل أعلى للأيديولوجيَّة الإسلاميَّة، وكتجسيد

(1) «محمد باقر الصدر»: «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء»، ص55 ـ 56.

موضوعي متمِّم لدور النبي والإمام، وشرعيّة شعبيّة سياسيّة الطابع، تمتلكها الأمة كوجود مجموعي كُلّي، وقد امتلكت تأصيلاً راسخاً بحكم التفويض العقائدي لدورها وصلاحياتها، وهذه الشرعيّة يُعبَّر عنها بخط الخلافة العامة، وهي مصطَلَح يوازي الحاكمية السياسيّة في إدارة شؤون الأمّة. إنّ ما استقرّت عليه القيمة الدلاليّة لأطروحة خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، هو نوع من التقاسم الوظيفي التكامُلي بين الثنائيّات التي حكمت على الدوام إشكاليّة الفكر السياسي الشيعي، بين الفقيه والأمّة. وبين الشرعيّة الدينيّة والشرعيّة الشعبيّة.

ب ـ المسوِّغ العقلي: نظريّة منطقة الفراغ أو الثابت والمُتغيِّر

ينتسب مُصطَلَح «منطقة الفراغ» «للعلاّمة الصدر»، إذ لم يسبقه إليه أحد من بين المفكّرين والفقهاء المسلمين، وهو يعادل بحدود ما، منهجيَّة الثابت والمُتغيِّر التي كثر استخدامها في الأدبيات الإسلاميّة المعاصِرة، كوسيلة منهجيّة لا مناص منها في محاولات التجديد والعَصْرَنَة. ولئن كانت ولادة المصطَلح قد ارتبطت عند «الصدر» بالمجال الاقتصادي، إلا أنه أعاد استخدامه بصورة شاملة، تتصل بمختلف جوانب التنظير الفكري والفقهي، وأكثر ما جرى استخدامه في اتجاه تعيين صلاحيات الحاكم وليّ الأمر في المجالات التي لم يرد فيها حكم تشريعي محدّد.

إنّ نزعة التجديد والتغيير شكّلت صفة ملازمة «للعلاّمة الصدر» في معالجاته كافة، وإذ جعلت منه معالجته لفلسفة التاريخ ومنطق السُنُن بُنيويّاً صارماً، مع ما تترك البنيويّة من انطباع أكثر مَيْلاً للمحافظة، وأشدَّ عداء للتاريخانيَّة، وتعكس انصرافاً جاداً لفهم الظاهرة في تموضُعها داخل نسق ناجز، بَدَل دراستها في مسار مُتغيِّر، فإنّ دراسته للسُنَّة التاريخيَّة الشَرطيّة، واتّكاءه على منهجيّة تفترض دوراً حاسماً للإنسان في صنع

التاريخ وإنتاج عوامل التغيُّر الاجتماعي، جنّبه من الناحية النظريّة تلك الأعراض السلبيّة الملازمة للاتِّجاه البُنيوي، ودفعه من الناحية العلميّة في لجّة السعي للتغيير والتجديد. وحينئذٍ، يُمكن فهم النقد المتكرِّر الذي وجّهه «الصدر» «للنَّزعة الاستصحابية»، أي الاستناد إلى ما كان والتسليم به والاقتصار عليه، والتي انتقلت من علم الأصول إلى مجالات الحياة وأساليب العمل. إنّ «الصدر» الذي يُؤكِّد على أن الصيغة النظريَّة للإسلام ثابتة فوق التجدُّد والتغيُّر، يشدِّد على أن الأمة تتغيّر في علاقاتها الاجتماعيَّة وأوضاعها الاقتصاديّة وظروفها. بينما النزعة الاستصحابيّة تجعلنا دائماً نعيش مع أمَّة قد مضى وقتها وماتت وانتهت ظروفها[1].

إذن، نحن أمام صِيَغ لا تتغيَّر من ناحية، وواقع مُتغيِّر ومُتحوِّل من ناحية ثانية، فكيف يشيد «الصدر» جسراً مفهوميّاً بينهما؟ وما هي الأداة النظريّة التي تجعل المُطابَقة مُمكنة بين الثابت والمتغيِّر، وترفع عنهما التناقض المحتَّم والمغايَرة الأصليَّة.

في معالجته للاقتصاد الإسلامي الذي تُمثِّله أحكام الإسلام في الثروة، يرى «الصدر» «أن هذه الأحكام تشتمل على قسمين من العناصر:

العناصر الثابتة، وهي الأحكام المنصوصة في الكتاب والسُنَّة في ما يتّصل بالحياة الاقتصاديّة.

العناصر المرنة والمتحركة، وهي تلك العناصر التي تُستمد ـ على ضوء طبيعة المرحلة في كلِّ ظرف ـ من المؤشِّرات الإسلاميّة العامة التي تدخل في نطاق العناصر الثابتة.

(1) «محمد باقر الصدر»: كتاب «المحنة» (المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، المجلد 31، بيروت، 1990م، طبعة، ص50 ـ 52).

فهناك إذن، في العناصر الثابتة ما يقوم بدور مؤشرات عامة، تُعتَمد كأسس لتحديد العناصر المَرِنة والمُتحرِّكة التي تتطلَّبها طبيعة المرحلة. ولا يُستَكمل الاقتصاد الإسلامي أو اقتصاد المجتمع الإسلامي ـ بتعبير آخر، صورته الكاملة إلا باندماج العناصر المتحرِّكة مع العناصر الثابتة في تركيب واحد تسوده روح واحدة وأهداف مشتركة»[1].

أما عمليّة استنباط العناصر المتحرِّكة من العناصر الثابتة، فتتطلَّب ثلاثة مرتكزات: تتطلَّب أولاً منهجاً إسلاميّاً واعياً للعناصر الثابتة، وإدراكاً معمقاً لمؤشِّراتها ودلالاتها العامة. وثانياً، استيعاباً شاملاً لطبيعة المرحلة. وثالثاً، فهماً فقهيّاً قانونياً لحدود صلاحيّات الحاكم الشرعي (وليِّ الأمر) والحصول على صيغة تشريعيّة تُجسِّد تلك العناصر المتحرِّكة في إطار صلاحيَّات الحاكم الشرعي وحدود ولايته الممنوحة له[2].

إنّ هذه النصوص تنسجم في تأكيدها على العناصر الثابتة في مؤشِّراتها العامة ودلالاتها، وعلى سيادة الروح الواحدة والأهداف المشتركة مع فكرة المقاصد الكُلِّية للشريعة، وهي فكرة شديدة التداول في الفضاء الفقهي السُنِّي المعاصر ذي المَيْل التجديدي، وتلتقي كذلك مع أفكار «العلاّمة شمس الدين» في معالجته للقيم الحاكمة على الإجتماع السياسي الإسلامي. وكنا قد أشرنا إلى الوظيفة الإبستمولوجيّة لعلاقة العناصر الثابتة بالعناصر المتحرِّكة في الباب الذي خصّصناه لمعالجة الفكر الإجتماعي عند «العلامة الصدر»، بحيث إن ذلك شكَّل مدخلاً لإدراج الواقع في بُنيَة التفكير الإسلامي، وجعله أداة لإنتاج الأفكار. بَيدَ أنّ صِلة الفكرة بالمجال السياسي، ستتركَّز، على نحوٍ

(1) «محمد باقر الصدر»: «صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي»، (من ضمن كتاب الإسلام يقود الحياة، وزارة الإرشاد الإسلامي، إيران، لا تاريخ، لا طبعة، ص38 ـ 40.

(2) المصدر نفسه، ص39 ـ 40.

أخصّ، على صلاحيات ولي الأمر في ملء منطقة الفراغ بالتوجُّهات والقرارات والتشريعات، ما يعني توسيعاً لصلاحيَّاته خارج ما هو منصوص عليه في الأحكام، لكن على ضوء مُؤشِّراتها العامة (كالدعوة للعدل والقسط مثلاً، أو تجنب أن يكون المال دولة بين الأغنياء فقط).
ولهذا فإنّ «الصدر» يُشير إلى أن العناصر المُتحرِّكة هي أكثر التصاقاً بالقضايا المجتمعيّة منها بسلوك الفرد المتديِّن.

إنّ المجال الذي تولَد فيه منطقة الفراغ هو بالضبط، تلك المساحة الشاغرة والمُتفاعِلة بين الخطّين اللّذين حدّد تشريعاتهما الإسلام، خطّ علاقات الإنسان بالإنسان، وخطّ علاقات الإنسان بالطبيعة. فقد أفضت النظريّة التحليليّة القرآنية لعناصر المجتمع عند «الشهيد الصدر» إلى القول بوجود استقلال نسبي بين هذين الخطَّين، رغم تأثير الواحد منهما على الآخر: و«هذا الاستقلال النسبي يشكِّل القاعدة لعنصر الثبات في الشريعة الإسلاميَّة، والأساس لتلك المنطقة الثابتة من التشريع التي تحتوي على الأحكام العامّة المنصوصة ذات الطابع الدائم المستمر في التشريع الإسلامي، بينما منطقة التفاعُل بين الخطَّين، بين خطّ علاقات الإنسان مع الطبيعة، وخط علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان؛ أي منطقة التفاعل والمرونة، تشكِّل في الحقيقة الأساس لما سمَّيناه في كتاب «اقتصادنا» بمنطقة الفراغ، تشكِّل الأساس للعناصر المَرِنة والمتَحرِّكة في التشريع الإسلامي. وهذه العناصر هي انعكاس تشريعي لواقع تلك المُرونة وذلك التفاعل بين الخطّين، والعناصر الأولى الثابتة والصامدة في التشريع الإسلامي هي انعكاس تشريعي لذلك الاستقلال النسبي الموجود بين الخطَّين،.. ومن هنا، نؤمن بأن الصورة التشريعيّة الإسلاميّة الكاملة للمجتمع هي في الحقيقة تحتوي على جانبين، تحتوي على عناصر ثابتة، وتحتوي على عناصر متحرِّكة ومَرِنة، وهذه العناصر المتحرّكة والمَرِنة التي تُرك للحاكم الشرعي أن يملأها، فرضت أمامه مؤشِّرات

إسلاميّة عامة أيضاً، لكي يملأ هذه العناصر المتحرِّكة وفقاً لتلك المؤشرات الإسلامية العامة»[1].

يعكس هذا النص مستوى رفيعاً من التنظير الديني، الذي يضيف لبنة أخرى إلى البناء النظري «للعلّامة الصدر»، وهي لا تنفكُّ عن لحمة شديدة التماسُك بين حلقات هذا البناء، وتراصف طبقاته، وارتكاز اللاحق منها إلى السابق. إنّ مفهوم «منطقة الفراغ» ما كان ليولد من غير الاستناد إلى كل ما سبقه من مفاهيم ومعالجات مَعرِفيَّة واجتماعيّة. فالتنظير لعلاقة الثابت بالمتغيِّر يستند إلى التسويغ العقلي الذي يقوم على تأسيسات تشريعيّة وما قبل تشريعيَّة، ذلك ان ثبات الأحكام في خطَّي العلاقة اللَّذين حدَّدهما «الصدر»، لا يُلغيان مرونتهما وحِراكهما جرَّاء التفاعل مع بعضهما البعض، كما أن الخطَّين نفسيهما يقومان من جهة أخرى على مقاربة ما قبل تشريعيَّة، نظَّر لها «الصدر» على صورة نظريّة اجتماعيّة، واعتبر أنها تشكِّل الأساس النظري العام للتشريع الإسلامي. وهي ما سوَّغت له إطلاق الفكرة برمَّتها.

إنّ «منطقة الفراغ» في مجالها التفاعلي المفتوح بين الخطّين، والتي هي محلّ صلاحيّات وليّ الأمر، تُشكِّل مساحة مُثلى للعقل كي يؤدِّي دوراً رابطاً بين الشرع والواقع، فالتسويغ العقلي لصلاحيّات الحاكم ودوره لن يُلتَمَس مبتغاه النموذجي، في مكان آخر أكثر مما يجده في نظريّة منطقة الفراغ.

إلا أن «الصدر» يستدرك ما يفترض أنه سيرد كإشكالٍ تلقائيٍّ على مفهوم «منطقة الفراغ»، من حيث اعتبارها نقصاً في الصورة التشريعيّة أو إهمالاً من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث، بل يراها، «تُعبِّر عن

---

(1) «محمد باقر الصدر»: «مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن»، ص201 ـ 203.

استيعاب الصورة، وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة، لأن الشريعة لم تترُكْ فراغاً بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً، وإنما حدَّدت للمنطقة أحكامها بمنح كلِّ حادثة صفتها التشريعيّة الأصيلة، مع إعطاء وليِّ الأمر صفة تشريعيّة ثانويّة حسب الظروف.

أمّا الدليل الشرعي على إعطاء وليِّ الأمر صلاحيّات كهذه لملء منطقة الفراغ، فهو النص القرآني الكريم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾، وحدود منطقة الفراغ التي تتسع لها صلاحيات أولي الأمر، تضمُّ في ضوء هذا النصِّ الكريم كلَّ فعل مُباح تشريعياً بطبيعته، يسمح لوليِّ الأمر بإعطائه صفة ثانويّة، بالمنع عنه أو الأمر به. وأمّا الأفعال التي ثبت تشريعياً تحريمها بشكل عام كالربا مثلاً، فليس من حقِّ وليِّ الأمر، الأمرُ بها»[1].

إنّ مقاربة مفهوم «منطقة الفراغ» من زاوية إبستمولوجيَّة، سيضعنا أمام مجموعة من الدلالات التي تُحيلها إلى نقطة قوة في البناء النَّظري «للصدر»، فهي تبدو من الناحية المنهجيّة تعبيراً عن «العلاقة بين إطلاقيّة الحقيقة ونسبيّة الحوادث، وما ينجُم عن ذلك من نسبيّة للمعرفة على المستوى الإنساني. ويُعتبَر هذا دحضاً للفكر المحدث الذي يتّهم الفكر الإسلامي بأنَّه فكر يعتمد على أفكار جاهزة، وبأنه يطرح نفسه كحقيقة مُطلَقة، مع العلم بأن نسبية المعرفة في نظريَّة «الصدر» تختلف عن نسبية المعرفة في الفلسفة الغربيّة، كما تتجلَّى مثلاً في المذهب التجريبي. الفكر مرتبط بالتجربة كما يرى «الصدر»، ولكن هناك يقف الإتفاق مع الفلسفة التجريبيّة، التي تُعطي الأهميّة للتجربة، ولكنها لا تتجاوز الحوادث، وعلى العكس من ذلك، فإنّ فلسفة «الصدر» لا تربط العقل

---

(1) «محمد باقر الصدر»، «اقتصادنا»، ص725 ـ 726.

بالحوادث، إلاّ من أجل وضعه في وضعيّة التجاوُز، تجاوُز المُعطَيات التجريبيّة لفتح باب الميتافيزيقا»[1].

إنّ وضعيّة التجاوز هذه تجعل من «منطقة الفراغ» في مواجهة تاريخ مفتوح وفق حركة دائبة لا تنتهي، فالتاريخ هنا لا نهائي[2]، لأنّه يُعبِّر عن علاقة المُحايث بالمُتعالي، ما يُحرِّر أُفق التطوُّر الإنساني من الحدود والعوائق، دون أن يخرجه من إطار الضوابط والثوابت التي يمثّلها النص والشرع.

وفي هذا تبدو «منطقة الفراغ» مفهوماً منسجماً تماماً مع الأُسُس المعرفيَّة والإجتماعيَّة التي طرحها «العلاّمة الصدر» والتي منح فيها الإنسان موقعاً فاعلاً في حركة التاريخ وصنع التطوُّر البشري.

بَيدَ أنّ استدراكاً توضيحيّاً لا بدَّ منه، حيث إنّ «منطقة الفراغ» التي أناط «العلاّمة الصدر» وليّ الأمر شأن إملائها وتنظيمها، لا تعني بحالٍ من الأحوال تغييباً للأمّة، أو إقصاء لفاعليَّتها وحضورها في إدارة المجتمع الإسلامي، ذلك أن «الصدر»، كما أسلفنا، يعتبر أن وليَّ الأمر لا يباشر دوره القياديَّ السلطويَّ إلاّ بتفويض من الأمَّة، كواحد منها، وفق دور بشري تدبيري يختلف عن الدور الإلهي للمرجع الشهيد الذي يتولّى الرقابة والتصويب.

لقد حاول بعض الباحثين[3] أن يُقيم مُماثلة حصريَّة بين مفهوم

---

(1) **«د. محمد عبد اللاوي»: «فلسفة الصدر/ دراسات في المدرسة الفكرية للإمام الشهيد محمد باقر الصدر»، ص23.**

(2) على عكس ما يذهب إليه الفكر الغربي المعاصر، والذي تُشكِّل مقولة نهاية التاريخ «الفوكوياما» أبرز تعبيراته، أُنظُر: «فرانسيس فوكوياما»: **«نهاية التاريخ والإنسان الأخير»**، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1993م، لا طبعة.

(3) **«د. أحميدة النيفر»: «الفكر الإجتماعي في الكتابات الإسلامية الحديثة»، مجلة «قضايا** إسلامية معاصرة»، ص62 ـ 63.

«منطقة الفراغ» ومبدأ تدخُّل الدولة في الحياة الاقتصادية، الأمر الذي عرَّض المفهوم لنقد مزدوج، تارة من قبل اليساريِّين العرب الذين اعتبروا أنَّ وظيفة الفكرة هي إرضاء أوسع الجماهير المُمكنة دون الاعتناء بمعقوليَّة الإنتاجيَّة، وتارة أخرى من قبل الفكر الديني المُحافِظ الذي عبَّر بعض كتَّابه[1] عن رفضهم للتسليم بوجود فراغ في التشريع. إن هذا ينمُّ عن اختزالٍ لمفهوم «منطقة الفراغ»، وعدم قدرة على التماس أبعادها الإبِّستمولوجية والسوسيوسياسيّة بوصفها ثمرة تصالح منهجي لعلاقة الثابت بالمتغيِّر، وتعبير تقدُّمي عن فكر تجديدي تتقاطع عنده مرجعيَّة الشرع بالمسار التطوُّري المفتوح للتاريخ، وتجلٍّ للحيِّز الذي يتكثَّف فيه الإبداع الإنساني بين مجالات ثلاثة: الدين، العقل والواقع.

ج ـ المُسوِّغ الواقعي: الدولة والمُركَّب الحضاري

لا يكتفي «العلاَّمة الصدر» في تسويغ السلطة بالمقاربتين الشرعيَّة والعقليَّة اللَّتين تندرجان في مستوى فكري ـ سياسي وفقهي أكثر تعبيراً عن التجريد النظري، بل يندفع باتِّجاه الواقع بما يحفل به من إشكاليات معاصرة، وهو الذي أدرج الواقع دوماً كمقوِّم صميم في بُنيته النظريّة، فيكشف عمّا تمثِّله الدولة ـ السلطة الإسلاميّة، من منتج للمُعطيات الحضاريّة العظيمة، وللقُدرات الهائلة، وللإستقرار والتوازن في تجربة المجتمع الإسلامي. وهو يخوض محاولة مزدوجة في اتجاهين مختلفين، لكنهما يُفضيان إلى النتيجة نفسها، محاولة تاريخيّة تكشف مدى الانهيار الذي لحق بالتجربة التاريخيّة نتيجة لإخفاق الدور الصحيح

(1) انظُر: الكتاب المشترك بين «أبو المجد حرك»، «ويوسف كمال»: «**الاقتصاد الإسلامي بين فقه أهل السنة/ قراءة نقدية في كتاب اقتصادنا**»، دار الصحوة للنشر، القاهرة، 1987م.

للدولة الإسلاميّة، ومحاولة افتراضية استشرافية، تهدف إلى إظهار ما تستطيعه الدولة الإسلامية على المستوى الحضاري والمُجتمعي. إنّ «الصدر» يقول بوضوح: «إنّ الدولة الإسلاميّة ليست ضرورة شرعيّة فحسب، بل هي، إضافة إلى ذلك ضرورة حضاريّة؛ لأنها المنهج الوحيد الذي يُمكنه تفجير طاقات الإنسان في العالم الإسلامي، والارتفاع به إلى مركزه الطبيعي على صعيد الحضارة الإنسانية وإنقاذه من ألوان التشتُّت والتّبعية والضياع»[1]. وفي الواقع، يكشف هذا الفهم للدولة كضرورة حضاريّة وظائف السلطة من منظور «العلامة الصدر»، ويساعد على استكمال البُنية النظريّة للسلطة عنده، ويسمح لنا، كذلك، بتعيين موقع السلطة في البناء الحضاري الشامل للإسلام.

بالعودة إلى التحليل التاريخي[2]، يرى «الصدر» أن الانحراف الذي حصل في السقيفة[3]، في زعامة الدولة التي تُشرف على تطبيق الإسلام، قد تطوّر تلقائياً إلى انهيار في الزعامة ومن ثم انهيار في الدولة، وتبعاً لذلك انهيار في المجتمع الإسلامي الذي يقوم على علاقات وأُسُس إسلاميّة، فعندما تفتَّت هذه العلاقات، واستُبدِلَتْ دون تقنين يحميها، أفضت إلى زوال المجتمع الإسلامي (الصحيح). في إزاء ذلك، تبقى الأمّة التي هي أبطأ العناصر الثلاثة تَصدُّعاً وزوالاً. فبعد أن زالت الشرعيّة الصحيحة (القيادة)، وزال المجتمع الإسلامي الصحيح، بقيت الأمة، التي من المحتوم أيضاً أن تتفتّت.

(1) «محمد باقر الصدر»: «منابع القدرة في الدولة الإسلامية»، (ضمن سلسلة الإسلام يقود الحياة، منشورات جهاد سازندكي، طهران، لا تاريخ لا طبعة، ص5).

(2) «محمد باقر الصدر»: «أهل البيت» (تنوع أدوار ووحدة هدف)، الصفحات 57 ـ 58 ـ 129.

(3) المقصود إجتماع المهاجرين والأنصار في «سقيفة بني ساعدة، وما أفضى إليه من تولٍ» لأبي بكر للخلافة بدل «الإمام علي» الذي كان الرسول قد أوصى له.

إنّ «الصدر» يشرح معنى انهيار الدولة الإسلاميّة بوصفه سقوطاً للحضارة الإسلاميّة وتخلياً عن قيادة المجتمع، وإقصاء للإسلام عن مركزه القيادي، لذلك كان طبيعيّاً أن تنهار الدولة أمام أول غزو خارجي يتهدَّدها (الغزو التَتَري إبان الدولة العباسيَّة). وكان هذا هو التسلسل المنطقي للأحداث، بقطع النظر عن دور الأئمّة.

السؤال الجوهري الذي يُطرح على رؤية «العلامة الصدر»، حول هذا التداعي المنطقي للانهيارات المُتالية، بحيث إنّ بذرة الإنحراف في السلطة الإسلاميّة، أي افتقادها لمعنى الشرعيَّة وفق الرؤية الإماميَّة، سيصل إلى المجتمع فالأمَّة بصورة حتميَّة، واللَّذين سينهاران بدورهما.

التحليل التاريخي الذي يجيب من خلاله «الصدر» على هذا التساؤل يقوم على دمج بين البُعدَين الديني والإجتماعي، إذ إنه يَستشهد برواية عن أحد الأئمّة (لم يسمِّه)، يقول فيها، بأنّ أول ما يتعطل في الإسلام هو الحكم بما أنزل اللّه؛ أي ما له صِلة بالزعامة والقيادة، وإن آخر ما يتعطّل الصلاة، أي ما له صلة بالعقيدة والرسالة والأداب والتعاليم. والمعنى ذاته يمكن تبيُّنه على نحوٍ أعمق وأبعد دلالة من خلال الحديث النبوي الذي يقول: من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية[1].

وتفسير ذلك بحسب «الصدر» يكمُن في «أن الارتباط بالإمام (ع)، والارتباط بالقيادة، جزء من التربية الشاملة الكاملة للإنسان، فوجود قيادة إسلاميَّة للحياة الاجتماعيّة كان جزءاً ضروريّاً من الحياة الإسلاميّة الاجتماعيّة. وإنجاح الثورة الإسلاميّة، وإنتاج الأُمّة والفرد والعائلة التي يريدها اللّه سبحانه وتعالى، والتي يحدِّدها القرآن الكريم، وعلى هذا نستطيع أن نعرف أن أيَّ انحراف يحصل في هذا المجال، في مجال قيادة

---

(1) «محمد باقر الصدر»: «أهل البيت/ تنوّع أدوار ووحدة هدف»، الصفحات 58 ـ 133 ـ 134.

المجتمع، أي انحراف يقع في هذه القيادة، فهو يهدِّد المخطَّط بكامله: لأن هذا الانحراف سوف يجعل المجال الاجتماعي يفلت من يد الإسلام، وإذا أفلت هذا المجال من يد الإسلام فسوف يفلُت من يد الإسلام جزء كبير من وجود الإنسان، وبالتالي، وبقانون التفاعل بين أجزاء الإنسان بعضها ببعض، سوف تفلت بقيّة الأجزاء أيضاً»[1].

ومما لا شكّ فيه أنّ هذا التحليل التاريخي، بِبُعديه الديني والاجتماعي، يثوي بين طيَّاته إعلاءً لقيمة الدولة ـ السلطة تتجاوز كونها أداة للضَّبط ولممارسة الفعل السياسي، أو الإكراه والعنف المشروع. إنَّها العصب الذي يُعطي الحياة للمجتمع الإسلامي، ويغذِّيه ويحميه ويقوم به توازنه واستمراره، على النحو الذي شكّل انحراف السلطة انهياراً في المجتمع وتفتُّتاً للأمّة، وهذا ما يفسِّر بالضبط المعنى المقصود بالضرورة الحضاريّة للدولة، وهذا لا ينحصر بالتحليل التاريخي، إنّما يمتدُّ باتِّجاه الرؤية الاستنهاضيّة المستقبليّة، حيث إنّ الحاجة إلى دولة إسلاميّة لا تُبرِّرها الأهداف السياسيّة لوحدها، بل النتائج التي يولِّدها المركّب الحضاري للدولة على صعيد التئام الذات المتجزّئة للفرد المسلم. يرى «الصدر» أن اختيار المنهج الملائم والإطار العام لبناء الأُمّة، واستئصال جذور التخلُّف منها، يجب أن يَتمَّ من خلال التفتيش «عن مركَّب حضاري قادر على تحريك الأُمَّة، وتعبئة كل قواها وطاقاتها للمعركة ضد التخلُّف. ولن تستطيع أي دولة أن تقدِّم هذا المركَّب الحضاري لإنسان العالم الإسلامي سوى الدولة الإسلاميّة التي تتخذ من الإسلام أساساً لعمليّة البناء وإطاراً لنظامها الاجتماعي»[2].

فـ«الصدر» يُقرِّر أنَّ قيام الدولة الإسلامية من شأنه أن يضع حدّاً

(1) المصدر نفسه، ص133 ـ 134.

(2) «محمد باقر الصدر»: «منابع القدرة في الدولة الإسلامية»، ص28 ـ 29.

لمأساة الانشطار والتجزئة في كيان الفرد المسلم الذي تُفرض عليه ولاءات مُتعارضة في حياته، بفعل عيشه في ظلّ أنظمة تتعارض مع القرآن والإسلام، ما يَضطَّرُه في كثير من الأحيان إلى ممارسة التناقض في حياته باستمرار، بين المسجد وحياته العامة. إنّ العيش في دوامة هذه الولاءات المُتعارِضة تفرض حلاً للتناقض، إما من خلال التنازُل عن المسجد الذي ينتج فراغاً روحيّاً يهدّد الفرد والمجتمع بالانهيار أو من خلال التنازل عن الدور في الحياة العامة، وبهذا يتحوَّل المسلم إلى طاقة سلبيّة تفقد المجتمع بالتدريج قدرات أبنائه، بينما إذا قامت دولة إسلاميّة، فسوف تعود إلى الإنسان وحدته الحقيقية وانسجامه الكامل، ويؤدِّي ذلك إلى الخلاص في الدور والصبر على متاعب الطريق[1].

وكنَّا قد أشرنا في محلٍّ سابق من هذا الفصل إلى إشكاليّة النزعة الغَيْبية العميقة التي تُميِّز المزاج الشرقي المسلم، والتي اعتبر «الصدر» أنّها أهدرت قيمة المادّة، وحدَّت من إغرائها لديه، وأدّت إلى فصل الأرض عن السماء، وقلّلت من قيمة العمل، وأدَّت إلى الزُهد والقناعة والكسل، علماً بأن هذه النزعة تتناقض تناقضاً بيِّناً مع النزعة الغربيّة المسيحيّة المعاكسة تماماً. ما يشدُّ الانتباه بصورة حادة في هذا الإطار، أن «الصدر» ينسب إلى الدولة الإسلامية مهمَّة حلِّ هذه الإشكاليَّة؛ لأنها قادرة على أن تُعطيَ للإنسان المَعنى الصحيحَ للسماء، وتُسبغَ طابع الشرعيّة والواجب على العمل في الأرض، بوصفِه مظهراً من مظاهر خلافة الإنسان للّه في الكون[2].

على الرَّغم من أنَّ هذه الفكرة هي مثارُ نقاش ومحلُّ نظر، لما

---

(1) المصدر نفسه، (بتصرف)، ص34 ـ 35.

(2) انظر: بخصوص هذه المعالجة: «محمد باقر الصدر»، «منابع القدرة في الدولة الإسلامية، ص49 ـ 50.

تكتسي من إيحاءات بالمُبالغة بفعل تغييب الجوانب المَعرِفيّة التي تتعلق بالتكوين المنطقي للعقل الإسلامي، وبالتالي، حصر النقاش في دور الدولة في معالجة إشكاليّة الغَيْبيَّة المُكثَّفة التي تَسِمُ الفكر الديني، إلاّ أن «الصدر» بدا شديدَ التماسُك في تنظيره على النحوِ الذي أقفل نوافذ الضعف في رؤيته، عندما لجأ إلى إدغام دور الدولة في أُطروحة خلافة الإنسان للّه، ما يُحيلُ هذا الدور إلى عمليَّة شديدة التركيب ومترامِية الأبعاد، توازي الدور الكلِّي للدِّين. وهذا يردُّنا مجدّداً إلى موقع للدولة متعالٍ على قدرٍ لا محدود من السموِّ والقداسة.

إنّ الدولة أو السلطة أو الخلافة، وفقَ معان متطابقة عند «العلاّمة الصدر»، هي ليست أداة، بل هي صيرورة يُحقِّق عبرها الدِّين ذاته المتعالية، ويُجسِّد من خلالها تحقّقه التاريخي، وفي الآن ذاته، هي السيرورة التي تبلغ بها الأمة مَثَلها الأعلى وتكْدَح إليه كدحاً. إنّ هذا المنهج يقوم على التباس في التشابُه والافتراق مع منهج الفيلسوف الباكستاني «محمد إقبال»، عندما اعتبر «أنّ الدولة في نظر الإسلام هي محاولة تبذُل بقصد تحويل هذه المبادئ المثاليّة إلى قوى مكانيَّة وزمانيَّة، هي إلهام لتحقيق هذه المبادئ في نظام إنساني معيَّن»[1]. وحيث إنّ الحقيقة القُصوى في نظر القرآن روحيَّة إلاّ أنَّ وجودها يتحقَّق في نشاطها الدُنيوي، بَيدَ أنّ عمليّة التحقُّق التي تقوم بها الدولة في فكر «الشهيد الصدر» هي عمليّة مُزدوجة في الإتجاهين: هي من ناحية تسعى إلى تحقيق الدين في التاريخ، وهذه حركة من أعلى إلى أسفل، ومن ناحية أخرى هي حركة علاقة باتِّجاه التعالي بها إلى المَثَل الأعلى، وهذه حركة

(1) «محمد إقبال»: «تجديد الفكر الديني في الإسلام»، (ترجمة «عباس محمود»، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1968م، ص178. انظُر أيضاً بصدد هذه المعالجة: «عبد الجبار الرفاعي»: «منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي»، ص94.

من أسفل إلى أعلى. وكذلك فإنّ هذه الرؤية تختلف عن رؤية «هيغل» الذي يعتبر الدولة هي المُطلَق الذي يذوب فيه النسبي، وهي الكُلّي الذي يتجسَّد فيه التاريخ[1]. صحيح أنّ الدولة في فكر «العلاّمة الصدر» ترتقي في أهميَّتها إلى درجة تجعل تُحقّق الدين في التاريخ مرتبطاً بوجودها، إلاّ أن هذا التوازي في القيمة العمليّة لا يكفي للقول بأنّ الدولة يُمكن أن تحلَّ محلَّ الدين كوجود كُلّي ومُطلَق.

قد يُفيد في هذا المقام استحضار ما أَوْرَدَهُ فهمي جدعان في كتابه المرجعي: «**أُسُس التقدُّم عند مُفكِّري الإسلام في العالم العربي الحديث**»، عندما أشار إلى أن «مفارقة كبرى تلك التي ينطوي عليها الاعتقاد بأنَّ تقدُّم الإسلام وتقهقُره في التاريخ يعودان كِلاهُما إلى علّة واحدة هي البؤرة السياسيّة التي تكمُن في ثنايا هذا الدين نفسه إذ ومع ذلك، فإنّ المسألة هي أعقد بكثير من هذه الصورة التي يودُّ بعض السياسيِّين المحدِّثين أن يردُّوا إليها واقع الأمور. حقّاً، لقد بلغ الإسلام أقصى درجات انتشاره، وأعمق مواطن ونفوذه، بفضل انخراطه الفعلي المباشر في الحياة الدُنيويّة وتحمُّله لأعباء الهموم الاجتماعية والمشاغل السياسيَّة والأبنية الأخلاقية للمجتمعات التي ارتبط مصيرها به. لكن هذه الفعاليّات المُتباينة ليست إلا تجلّيات لكلٍّ معقّد يصعب تماماً تحديد أكثر العناصر فعاليّة فيه. ومن المُؤكَّد أن أيّة نظرة تَجتزئ هذا الجانب أو ذاك لتجعل منه المُحرِّك الأول أو عِلَّة العلل في صعود الإسلام أو هبوطه، هي نظرة يصعُب علينا أن نجدَ لها التسويغ الكافي في التاريخ»[2].

هل ينطبقُ هذا النصُّ النقديُّ على رؤية «الصدر» للدولة ودورها

---

(1) انظُر: معالجة «د. محمد عبد اللاوي»: «فلسفة الصدر»، الصفحات 75 ـ 76 ـ 411 ـ 412.

(2) «د. فهمي جدعان»: «أُسُس التقدُّم عند مفكِّري الإسلام في العالم العربي الحديث»، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت)، 1981م، ط2، ص253).

الحاسم في التقدُّم أو الهبوط الحضاري، على غرار ما ذهب إليه الكثير من أقرانه وسابقيه من مفكّري العالم الإسلامي؟ ربما يصحُّ ذلك من ناحية شكليَّة بحتة، إذا ما حصرنا الدولة في بُعدها السياسي، وأحلناها إلى بؤرة للنشاط السياسي، بيد أن «الصدر» تجاوز في مفهومه للدولة تلك الحَصريَّة وهذه الإحالة، وجعل من الدولة مفهوماً أقرب إلى الكل المعقَّد الذي يُكثِّف كلَّ مناحي الدين وتعاليمه وأبعاده. وهو تكثيف يأخذ معنى المفاعل لإطلاق حيويّة الدِّين، وفي الآن ذاته، هو تجلٍّ وتعبيرٌ عن الدين نفسه، إلا أنّ علينا أن نُبقي ذلك الفاصل الدقيق ولكن الجوهري، بين هذه المعاني من ناحية، وتحوُّل الدولة إلى الدين نفسه، كما أسلفنا من ناحية ثانية.

على أيِّ حال، إنّ هذا يفسِّر تلك النتائج المُتكرِّرة لكن المُلتبسة التي خلص إليها باحثون عديدون[1] في اعتبار الدولة هي الهدف الجوهري الكامن وراء الكتابات والمعالجات الفكريّة التي أنتجها «العلامة الصدر».

2 ـ في نشأة الدولة ووظيفتها

ينفرد «محمد باقر الصدر» بين الفُقهاء الشيعة في معالجة نشأة الدولة، إذ أغفل هؤلاء، بمن فيهم من عالج قضايا الفكر السياسي، هذا الموضوع، ولم يَتطرّقوا إليه، علماً أن البحثَ في أصل السلطة ونشأة الدولة، من الموضوعات الأساسيّة التي قامت عليها الأونثروبولوجيا السياسيّة، وهو ذو طبيعة افتراضيّة رغم تعزيزه بملاحظات ميدانيّة انطوت

(1) انظُر على سبيل المثال: «عادل رؤوف»، «**العمل الإسلامي في العراق بين المرجعية والحزبية/ قراءة نقدية لمسيرة نصف قرن (1950 ـ 2000م)**»، (المركز العراقي للإعلام والدراسات، دمشق، 2000م، ط1، ص103 ـ 104).
كما يمكن مراجعة «عبد الحق مصطفى»: «**محمد باقر الصدر/ دراسات في فكره وحياته**»، مصدر سابق، ص354 ـ 355.

عليها هذه الدراسات للمجتمعات البدائيّة. بَيدَ أنّ رؤية «الصدر» لأصل السلطة، وهي لم تتجاوز كونها إشارة عابرة، ولم ترقَ إلى مستوى النظريّة الكاملة، تستند إلى النصِّ القرآني، وهي بالمحصلة إنتاج تأويلي وفق منهجيّة التفسير الموضوعي للقرآن.

يرى «الصدر» «أنَّ الدولة ظاهرة اجتماعيّة أصيلة في حياة الإنسان، وقد نشأت هذه الظاهرة على يد الأنبياء ورسالات السماء، واتخذت صيغتها السويّة، ومارست دورها السليم في قيادة المجتمع الإنساني وتوجيهه من خلال ما حقّقه الأنبياء في هذا المجال من تنظيم اجتماعي قائم على أساس الحق والعدل، يستهدف الحفاظ على وحدة البشرية وتطوير نموِّها في مسارها الصحيح»[1]. في هذا النصِّ، لا يوضح «الصدر» مقصده من كون الدولة ظاهرة اجتماعيّة أصيلة، سوى ما يترادف مع القِدَم والإيجابيّة في دور الدولة ونشأتها. بَيدَ أن الأصالة هنا لا تنسجم مع ولادة الدولة كظاهرة لاحقة على حالة اجتماعيّة سابقة، هي حالة الأمّة الواحدة التي تغيب عنها التناقُضات والانقسامات الاجتماعيّة، فـ«الصدر» يَنهل هذه الرؤية من قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[2]. فيلاحظ في تفسيره لهذا النص «أن الناس كانوا أمة واحدة في مرحلة تسودُها الفِطرة ويوحِّد بينها تصوُّرات بدائية للحياة، وهموم محددة وحاجات بسيطة، ثم نمت من خلال الممارسة الاجتماعيّة للحياة المواهب والقابليّات، وبرزت الإمكانات المُتفاوِتة، واتسعت آفاق

(1) «محمد باقر الصدر»: «لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران»، ص10.

(2) القرآن الكريم: سورة البقرة، الآية 213.

النظر، وتنوَّعت التطلُّعات وتعقّدت الحاجات، فنشأ الاختلاف وبدأ التناقض بين القوي والضعيف، وأصبحت الحياة الاجتماعية بحاجة إلى موازين تحدِّد الحقّ وتجسِّد العدل، وتضمن استمرار وحدة الناس في إطار سليم. وتصبُّ كلّ تلك القابليّات والإمكانات التي نمّتها التجربة الاجتماعية في محور إيجابي يعود على الجميع بالخير والرخاء والاستقرار، بدلاً عن أن يكون مصدراً للتناقض وأساساً للصراع والاستغلال، وفي هذه المرحلة ظهرت فكرة الدولة على يد الأنبياء الذين قاموا بدورهم في بناء الدولة السليمة، ووضع الله تعالى للدولة أُسُسها وقواعدها، كما لاحظنا في الآية الكريمة المتقدِّمة الذكر»[1]، إن «الصدر» يعود في تفسيره هذا إلى «الإمام محمد بن علي الباقر»(ع) في أن الناس كانوا أمَّة واحدة على فِطرة الله، فبعث الله النبيِّين، فالجماعة البشريّة بدأت خلافتها على الأرض بوصفها أمّة واحدة، وأنشأت المجتمع الموَحِّد، مجتمع التوحيد بركائزه المُتقدِّمة، وكان الأساس الأوَّلي لتلك الركائز هو الفِطرة؛ لأن الركائز التي يقوم عليها مجتمع التوحيد، وتُمثِّل أساس الخلافة على الأرض كُلِّها، ذات جذور في فطرة الإنسان[2].

إنَّ الآية موضوع التفسير تبدو حاسمة في وجود مرحلة وحدة اجتماعيّة، تُمثِّل أصلاً في التكوين الإنساني الاجتماعي، وقد طرأت عليها مرحلة اختلاف لاحقة، تولَّى الأنبياء معالجتها من خلال الحكم بين الناس، إلا أنّ مرحلة اختلاف ثالثة كانت نتيجة لدور الأنبياء أنفسهم، لكن وِفقاً لانقسام من طبيعة أخرى، إلا أن آليّات الانقسام والتناقض التي نقلت المجتمع من طور الوحدة الفِطرَويَّة إلى مرحلة

(1) «محمد باقر الصدر»: «لمحة فقهية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران»، ص11 ـ 12.

(2) «محمد باقر الصدر»: «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء»، ص31 ـ 32.

الاختلاف، لا توضحه الآية، بينما يُضفي عليها «الصدر» اجتهاده الخاص على نحو افتراضي بردٍّ ولادة الاختلاف إلى تعقُّد الحاجات الاجتماعيَّة، وتنامي التفاوُت في القابليَّات الإنسانيّة. وفي الواقع، لا تُشير كتب التفسير المختلفة[1]، إلى طبيعة الاختلاف الناشئ إلا من زاوية كونه اختلافاً في الدّين أو اختلافاً في الضلالة، وعلى زمن أيِّ رُسل كان هذا الاختلاف، بينما نجدُ في تفسير «العلامة الطباطبائي» ما يتشابه مع ما ذهب إليه «العلاّمة الصدر» في تفسيره للآية، حيث يرد «الطباطبائي» الانقسام «إلى قريحة الاستخدام في الإنسان بانضمامها إلى الاختلاف الضروري بين الأفراد، من حيث الخِلقَة ومنطق الحياة والعادات والأخلاق المستندة إلى ذلك، وإنتاج ذلك للاختلاف الضروري من حيث القوة والضعف. وهذا الاختلاف ضروري الوقوع بين الأفراد المجتمعين من الإنسان لاختلاف الخلقة باختلاف المواد، وإن كان الجميع إنساناً بحسب الصورة الإنسانية الواحدة، والوحدة في الصورة تقتضي الوحدة من حيث الأفكار والأفعال بوجه، واختلاف المواد يُؤَدِّي إلى اختلاف الإحساسات والإدراكات والأحوال في عين أنّها متّحدة بنحو، واختلافها يؤدّي إلى اختلاف الأغراض والمقاصد والآمال، واختلافها يؤدِّي إلى اختلاف الأفعال، وهو المؤدِّي إلى اختلال نظام الاجتماع. وظهور هذا الاختلاف هو الذي استدعى التشريع، وهو جعل قوانين كُلِّية يوجب العمل بها ارتفاع الاختلاف، ونيل كُلِّ ذي حقٍّ حقِّه»[2]. إن ردّ التفاوت في القوة والضعف إلى قريحة الاستخدام، أي

(1) انظُر، «أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي»: «**مجمع البيان في تفسير القرآن**»، (دار إحياء التراث العربي، بيروت)، 1379ق ـ 1339ش، المجلد 1 ـ 2، ص306 ـ 307. وكذلك «الفيض الكاشاني»: «**تفسير الصافي**»، (مؤسسة الأعلمي، بيروت 1979م ط1، ص224 ـ 225).

(2) «محمد حسين الطباطبائي»: «**الميزان في تفسير القرآن**»، (لا دار نشر، لا تاريخ، لا طبعة)، الجزء الثاني، ص118).

ما له صلة بعلاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة الإنسان بالطبيعة، بالاستناد إلى تفاوت المواد والإدراكات، والأغراض والأفعال؛ أي ما يتّصل في الأصل بالقابليّات المتفاوتة بين إنسان وإنسان، من شأنه أن يُظهر مدى التشابُه بين رؤيتي «الطباطبائي» و«الصدر» لأصل الانقسام الاجتماعي، وإن كان الأول أكثر استفاضة في شرح فكرته وتوضيحها، علماً أنّه لم يَبلُغ بها ما بلغ إليه «الصدر» من حيث اعتبار أن هذا الانقسام كان مدعاة لتدخُّل الأنبياء وتأسيسهم الدولة لرفع الاختلاف.

على أيِّ حال، لقد ربط «الصدر»، من الناحية السوسيولوجية، نشأة الدولة بالدين، وعلى وجه التحديد بدور الأنبياء، كردٍّ على اختلاف انقسامي طَرَأ على المسار البشري الذي قام على أصل توحيدي.

في الواقع، يطرح هذا الفهم رؤية مُغايِرة للأنثروبولوجيا الغربية، فهو بالتأكيد لا يندرج في إطار نظريّات العقد الاجتماعي[1] التي وَرَدت عند «هوبز» و«لوك» و«روسو»، والتي افترضت وجود عقد سياسي اجتماعي بين الحاكمين والمحكومين، أعقب مرحلة القانون الطبيعي، فالصدر يخلص من ناحية تكوين الدولة ونشوئها تاريخياً، إلى رفض إسلامي لنظريّة القوة والتغلُّب، ونظريَّة التفويض الإلهي للجبَّارين، ونظريَّة العقد الاجتماعي، ونظرية تطوُّر الدولة عن العائلة، (ويؤمن) بأن الدولة ظاهرة نبوية، وهي تصعيد للعمل النبوي بدأت في مرحلة معينة من حياة البشرية[2]، إلا أن هذا الرفض لا يقترن بتعليلات وتوضيحات استدلالية مقارنة، تظهر تلك الفروقات الجوهريّة مع هذه النظريّات، خاصة تلك التي تتشابه من حيث مصدر المشروعيّة الإلهي، كما هي

(1) «بطرس بطرس غالي» و«محمود خيري عيسى»: «المدخل في علم السياسة»، (منشورات مكتبة الإنخلو المصرية، القاهرة، 1976م، ط5، ص155 ـ 158).

(2) «محمد باقر الصدر»: «لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران» ص34.

الحال مع نظريّة التفويض الإلهي، أو نظريّة النشأة المقدَّسة للدولة[1]، التي تقوم على فكرة أساسيَّة هي أنَّ الله هو الذي خَلَق الدولة، أو أنّ الحاكم مكلَّف منه تعالى. ويردُّ علماء السياسة نشأة هذه الرؤية إلى اليهود، الذين اعتبروا أنَّ الله هو الذي ينتخب الملوك ويمنحهم السلطة وينتزعها منهم، وقد بنى آباء الكنيسة الأوائل نظريَّتهم عن الحقِّ الإلهي في الحكم على قول «بولس الرسول» بخضوع جميع الناس للسلطات العليا؛ وذلك لأنّ الله هو الذي وضع هذه السلطات في أيدي الملك، وفي القرنين السادس عشر والسابع عشر، تطوّرت هذه النظريّة في انكلترا لتأخذ شكل الحقِّ المقدَّس للملوك، لتتكرَّس كنظريّة ثيوقراطية في مقابل النظريّة الديمقراطية.

إلا أن حديث «الصدر» عن تفاوت القابليّات، وبروز التناقضات بين الأقوياء والضعفاء، يُفيد من ناحية في إخراج نظريّته خارج دائرة التفسير الميتافيزيقي، رغم الدور الإلهي للأنبياء، ما يقرّب نظريّته، من وجه، من النظريّة التاريخيّة[2] في نشأة الدولة التي قامت على السعي لتكوين نظريّة منطقيّة عن نشأة الدولة وتطوُّرها، قوامها ثلاثة عوامل رئيسيَّة، وهي علاقات الدم والدين والوعي السياسي، وهي عوامل وثيقة الإرتباط ببعضها البعض.

من زاوية أخرى، سيكون صعباً علينا، ومُتعذِّراً إدراج نظريَّة «الصدر» وعلى نحو حاسم، في أحد التصنيفين لنظريَّات نشأة الدولة[3]، النظريَّات الإراديَّة الطوعيَّة أو نظريّات القسر التي قامت على العنف، والمقصود

---

(1) «بطرس بطرس غالي» و«محمود خيري عيسى»: «المدخل في علم السياسة»، ص158.

(2) المصدر نفسه، ص159.

(3) «روبرت كارنيرو»: «نظرية في نشأة الدولة»، (ترجمة «رضوان السيد»، مجلة «الفكر العربي»، بيروت، أيلول ـ تشرين الأول 1981م، السنة الثالثة، العدد الثاني والعشرون، ص8 ـ 11).

بذلك، آليّات الحروب والإخضاع في مقابل التطوُّر الطبيعي لمعطيات ولادة الدولة. إذ لا تبدو واضحة البتَّة، تلك الكيفيَّة التي اعتمدها الأنبياء والتي مهَّدت السبيل لتأسيس الدولة، فهل قُيِّضت عبر الإقناع والولاء أم عبر الحروب ووسائل الإكراه المختلفة؟ إلا أن هذه الفجوات التي لم يتطرّق إليها الصدر في رؤيته، لا تغيِّب في الواقع تلك الإشكاليّة الكامنة في أصل الموضوع حول علاقة الدولة بالدين من حيث النشأة، أو حول علاقة الديني بالسياسي بصورة كُلِّية، ذلك أن القول بأن الدولة ظاهرة نشأت على يد الأنبياء، سيضعنا في مواجهة أسئلة لا حصر لها، ليس أقلَّها الافتراضُ بالضرورة أن ما هو سياسي ليس إلا نتاج ما هو ديني في الأصل؛ أي أنّ السلطة ما كانت لتولد لولا الديناميّات التي أطلقها الدين، وأنّ الوحدة في المجتمعات هي الأصل الأوّلي، وأنَّ الانقسام هو حالة طارئة، وأنَّ دور الدين في حقيقة الأمر، من ناحية سوسيولوجية على الأقل، هو ردُّ المجتمعات إلى حالتها الأصليَّة من خلال تجاوز حال الاختلاف إلى حالة الوحدة. إنَّ ذلك يفترض انسجاماً وتماثُلاً ما بين الدين والمزاج المكوِّن للمجتمعات في حالتها الأصليّة الذي عبّر عنه القرآن الكريم بالفطرة بما هي تكوين أوّلي توحيدي للمجتمعات.

مجدّداً، ستقدِّم هذه الرؤية تصوُّراً مُغايراً للتصوُّر الغربي، ممثّلاً بأبرز اتجاهاته المعاصِرة، في مقاربة علاقة الدين بأصل الدولة: البُنيويَّة الحديثة التي ناكفت الماركسيّة عبر استبدال الاقتصادي بالسياسي. لقد طرح «بيير كلاستر» في كتابه الشهير «مجتمع اللّادولة»(1)، أن الانقسام الاجتماعي الكبير الذي يؤسس بقية الانقسامات، بما فيها دون شك، تقسيم العمل، هو ذلك الانتظام المِحوَري بين القاعدة والقمّة. هو

(1) «بيير كلاستر»: «مجتمع اللادولة»، ترجمة «محمد حسين دكروب»، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1982م، ط2، انظُر: فصل «مجتمع اللادولة» ص 186 ـ 214.

الانقطاع السياسي الكبير بين الحائزين على القوة حربيّة كانت أو دينيّة، والخاضعين لها. إنّ علاقة السلطة السياسيّة سابقة على علاقة الاستغلال الاقتصادي، بل هي التي تُؤَسِّسها، وإن الاغتراب هو سياسي قبل أن يكون اقتصادياً. السلطة قبل العمل، والاقتصادي ليس إلا انحرافاً للسياسي. إن انبثاق الدولة هو الذي يحدِّد ظُهور الطبقات. إن «بيير كلاستر» ينطلق بالإثنولوجيّة عبر هذه المُعالجة إلى آفاق نظريّة عامّة عن التاريخ والمجتمع، حيث الأمر يتعلَّق أساساً بمجتمعات لا دولة من ناحية، ومجتمعات دولة ناجزة من ناحية أخرى، ذلك أنّ الانقطاع السياسي هو العامل الحاسم وليس التحوُّل الاقتصادي، وأن الثورة الحقيقية ما قبل التاريخ الإنساني ليست النيوليتيكية (الزراعة وتدجين الحيوانات)، بل إنَّها الثورة السياسيّة، إنَّها التطوُّر الحتميُّ الغامض والقاتل بالنسبة للمجتمعات البدائيّة، ذلك الذي نعرفه تحت إسم الدولة. وهنا، يرفض «كلاستر» القول إنّه لكي تظهر الدولة، يجب أن يسبق هذا الظهور انقسام المجتمع إلى طبقات اجتماعيّة مُتنافِرة، ويرتبط بعضها ببعض عبر علاقات الاستغلال، فيعتبر هذا القول هشذاً، لأن المجتمع إذا كان منظّماً من مُضْطَهِدِين قادرين على استغلال المُضْطَهدَين، فهذا يعني أن هذه القُدرة على فرض الألينة، إنَّما تستندُ إلى استعمال القوَّة، أي ما يُشكِّل جوهر الدولة نفسه؛ أي احتكار العنف الجسدي شرعيّاً.

لا يبعدُ عن هذا الاتجاه ما سنجده عند «مارسيل غوشيه» في معالجته لجذر الدين وأصل الدولة وماهيَّة الاجتماع، حيث يصلُ إلى نتيجة مفادُها «أنَّ الدين شكَّل تاريخيّاً شرط إمكان الدولة. وبالتالي، فمن الأصحّ القول بأن أساس الدولة هو نفسه أساس الدين.»[1]. يرى

---

(1) «مارسيل غوشيه»: «دين المعنى وجذور الدولة» (سياسة الدين البدائي)، (ترجمة «علي حرب»، مجلة «الفكر العربي»، بيروت، أيلول ـ تشرين الأول، 1981م، السنة الثالثة، العدد 22، ص 45.

«غوشيه» أنَّ الدِّين لا يمكن أن يفهم إلا من خلال فكرة «الدَّيْن»؛ فالدِّين هو في أصله دَيْن البشر للعالم الآخر وللكائنات العُلْويَّة وللقوى الفائقة، وفكرة الدين هي التي تتيح المجال لإدراك طبيعة السلطة، وللوقوف على ماهية الاجتماع ذاتها. وبيانه أنَّ الدِّين يتضمن أولاً مبدأ «الخارجية»، أي القول بأنَّ المجتمع يستمدُّ قوانينه من خارجه لا من ذاته. ويتضمَّن ثانياً، مبدأ «المُغايَرة»؛ أي القول بأنّ البشر مدينون بمعنى وجودهم إلى غيرهم وليس إلى بشر مثلهم. ويتضمَّن ثالثاً، مبدأ «الانفصال»؛ أي القول بوجود فارق أو مسافة بين المجتمع ومصدره، بين الجماعة والمبدأ المؤسِّس والمشرِّع لها.

ولكن، إذا كانت هذه المبادئ تحدِّد أُسُس الواقعة الدّينيّة البدائيَّة، فإنَّها تُشكِّل من جهة أولى شرط إمكان الدولة، ذلك أن نشوء سلطة، ما كان مُمكناً إلا لأنّ المجتمع كان يعقل نفسه بواسطة مبدأ خارج عنه، وإلا لأن انفصالاً بين المجتمع وذاته كان متاحاً أصلاً. فالدين والدولة كلاهما يعنيان أنَّ مبدأ تنظيم المجتمع منفصل عنه، غير أنَّ هذا الانفصال يتَّخذ في حالة الدين شكل «خارج رمزي»؛ بينما يتَّخذ في حالة الدولة. شكل انفصال مرجع سياسيٍّ فعليٍّ يُحدِّد النظام الاجتماعي. وكذلك، فإن «غوشيه» يحاول أن يُثبت «أن لا مجتمع واحداً بطبيعته»؛ ذلك أنّ ماهيّة الاجتماعي انقسامه على نفسه، وهذا يعني أن وحدة الاجتماعي «ليست شيئاً مُعطَى» وناجزاً، وإنما «تنتج» و «تؤسِّس»[1].

إلى ماذا تُفضي المقابلة بين نصوص الأنثروبولوجيا السياسيَّة الغربيَّة هذه، وبين نصِّ «محمد باقر الصدر» حول أصل الدولة وعلاقتها بالدِّين؟

لقد افترضنا منذ البدء وجود مُغايَرة كامنة وعميقة بين هاتين

---

(1) انظُر: مقدمة «علي حرب» لنص «مارسيل غوشيه»: «دين المعنى وجذور الدولة»، ص24 ـ 25.

الوجهتين المختلفتين، إلا أنّ هذه المُغايَرة قامت على تقاطُع مرحلي، يحمل تشابُهاً مُدهشاً، يتركّز في تسليم الرؤية الغربية بِصِلة الدولة كظاهرة ناشئة بالدين، ثمّة بداية لا مناصَ منها تردُّ الدولة في نشأتها إلى الدين، هذا ما يقوله بوضوح لا لبس فيه «مارسيل غوشيه»، حيث لم يكُن مُتاحاً لهذه المجتمعات البدائية أن تستبدل انقسامها الخارجي مع عالم الأموات بانقسام داخلي إلا من خلال الانصياع لدعوة نبويّة ما. في الأمر إذن، توافُق على كون الدولة في الأصل هي ظاهرة نبويّة. إلا أنّ هذا التوافق الأوّلي، رغم أهميَّته القُصوى، يندرجُ في سِياق جوهريٍّ من المُغايرَة والاختلاف. ذلك أنّ الرؤية الأنثروبولوجيَّة الغربيَّة عند «كلاستر» و«غوشيه» تُحيل الدين إلى أصل سُلطَوي، وتجعل من الدين ظاهرة سياسيّة بدوره، فالدين في جوهره وفق هذه الرؤية ليس إلا ابتكاراً اجتماعيّاً لتدشين السلطة وتلقيح بذرة وجودها الاجتماعي. وفي ذلك تناقضٌ جوهريٌّ مع مفهوم الدين لناحية دوره الكُلّي ومنشأه الغَيْبيّ. إن المُغايرَة في الرؤية لا تقتصر على هذه المسألة بل تتعدّاها إلى مسألة أخرى لا تقلُّ أهميَّة، بل تُعمّق الاختلاف وتباين جوهريّاً ما بين الوِجهتين الغربيَّة عند «كلاستر» و«غوشيه» والإسلاميّة عند «الصدر». وهي مسألة الوحدة والانقسام وعلاقتهما بأصل الإجتماع الإنساني. لقد اعتبر «كلاستر» أنّ المجتمع في أصله واحدٌ، وأنَّ الدين هو الذي يستولد الإنقسام السياسي فيه. بينما اعتبر «غوشيه» أنَّ ماهيَّة الاجتماعي انقسامه على نفسه، وأنّ وحدته ليست مُعطَى ناجزاً وإنّما تُنتج وتُؤَسِّس. في المقابل يرى «الصدر» بالاستناد إلى النصِّ القرآني أنَّ وحدة الإجتماعي أصل، وأن الاختلاف حالة طارئة، وأن ظهور الدين لم يكن إلاّ لدفع الاختلاف وإعادة إنتاج الوحدة. في حقيقة الأمر، إن تبسيط الإختلاف بين الرُؤيَتين من شأنه أن يضيِّع القيمة التأسيسيّة لإشكاليَّة علاقة الدولة بالدين، وصلة ذلك بالانقسام والوحدة الاجتماعيين، فعلى الرّغم من الأهميّة الفائقة التي تطرحها هذه الآراء للدين، بوصفه بُنية تحتيَّة مُنتجة

للسيرورة والتطوُّر الاجتماعيَّين، وليس بُنية فوقيّة تتأسَّس على بُنية تحتيَّة اقتصاديّة أو غيرها، إلاّ أن الرؤية الغربيّة وضعت الدين في موضع التجاوز، لأنه يتناقض مع الأصل المُكوِّن للمزاج الاجتماعي، بينما وضعت الرؤية الإسلاميّة الدين في موضع الانسجام مع هذا الأصل، وفي موضع التناقُض مع حالة الانقسام الطارئة عليه، بهذا المعنى سيبدو طبيعيّاً، أن تَتَمفْصَل إشكاليّة علاقة الدولة بالدين مع إشكالية وظيفة السلطة/ الدولة. وسيكون مُفيداً هنا ما يقوله «عبدالله العروي» من «أن معنى الدولة ينحصر في وظيفتها»[1]. فـ«الصدر» عندما اعتبر الدولة ظاهرة نبويّة، لم يكُن مأخوذاً بتأكيد افتراض تاريخي، أو مَهْجوساً بتكريس حقيقة أنثروبولوجية، بل كان يرمي بدأب إلى الكشف عن الوجهة التي تَنْبني عليها مشروعيَّة السلطة، وإلى إماطة اللِّثام عن وظيفتها، وهاتان المسألتان هما ما شكَّل ويُشكِّل على الدوام، كما ظهر معنا، الركيزتين اللَّتين تقوم عليهما نظريَّات السلطة في الفكر الشيعي، والموئلين اللّذين استهلكا الذخيرة الذهنيّة للنظريّة السياسيّة الإسلاميّة، مع فارق كبير في حجم ومستوى التنظير الذي نالته مسألة المشروعيّة، قياساً على مسألة وظيفة السلطة، حيث بَدَت الأولى أكثر تركيزاً واعتناء من قِبَل الفُقهاء، في حين أنّ الثانية وَرَدَت في سياق المعالجات العامَّة. على أيٍّ حال، إنّ «الصدر» حدّد للدولة بوصفها ظاهرة نبويّة وظيفة الحكم بما أنزل الله، ورفع الاختلاف الذي أصاب المجتمع الإنساني، أي أسبغ عليها دوراً دينيّاً من الناحية الإلهيَّة ودوراً توحيديّاً من الناحية الاجتماعيَّة. وفي هذا ينسجم الصدر مع ما كنا قد عالجناه في محل سابق من هذا الفصل، عندما بيَّن الافتراق بين النموذجين الإلهي والفرعوني في الحكم، حيث يُمثِّل النموذج الأوَّل نموذجاً توحيديّاً وفقاً للنص القرآني

---

(1) «عبدالله العروي»: «**مفهوم الدولة**»، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، 2001م، ط 7، ص60).

الذي يَنصُّ على: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ﴾[1]، والنموذج الثاني الذي يمثِّل نموذجاً تقسيمياً، على ما حدد القرآن الكريم في القول: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا﴾[2]. فوظيفة السلطة إذن توحيد المجتمع ورفع الاختلاف عنه، وعندما تُمارس السلطة دور تقسيم المجتمع، فإنها تقع في الاختلال والانحراف وتصبح سلطة فرعونيَّة فاقدة للشرعيّة من حيث كونها افتقدت وظيفتها المُفتَرضة.

وبالعودة إلى ما أَوْرَدْنَاه من قبل حول علاقة الدولة بالمركَّب الحضاري، بالاقتران مع ما شرحناه هنا حول وظيفة السلطة، فإنَّ الصورة ستبدو شديدة الوضوح والإنسجام بين مختلف أجزائها، فالدولة/ السلطة ذو وظيفة كُلِّية وعبرها يتمُّ تَمَفْصُل الوحي مع التاريخ، ومن خلال دورها يرتبط تحقُّق الدين في الحياة. وما مفهوم خلافة الإنسان للَّه الذي ينبثق منه مفهوم الحاكميَّة السياسيَّة، في حقيقته إلاَّ هذه الكُلِّيانيَّة، إذ يجب على الخليفة أن يتخلّق بصفات المستخلف، وهي كُلِّية وشاملة ومُطلَقة. يقول «الصدر» إنّه: «يأتي دور الدولة الإسلاميّة لتضع (الله) هدفاً للمسيرة الإنسانية، وتطرح (صفات الله وأخلاقه) كمعالم لهذا الهدف الكبير»[3]. نحن إذن، أمام تعالٍ بالسلطة إلى درجة المقدّس، لكن علينا أن نتذكَّر دائماً أنّ هذه السلطة وِفقَ رؤية «الصدر» مُفوَّضة إلى الأُمَّة مجتمعة، وليس إلى فرد محدَّد. ألا يُفْضي ذلك إلى اعتبار السلطة المجال الذي تَتماهَى فيه الأمّة مع الشرع ويَترقّى فيه البشري إلى الإلهيِّ وفق مسار الكدح المستمر؟ حقّاً، قد يصحُّ القول إنّ السلطة في مفهوم «العلاّمة الصدر» ليست إلا صورة تطبيقيّة لتلك البُنية المُتداخِلة التي يندمج فيها النصُّ بالعقل والواقع.

---

(1) القرآن الكريم: سورة المؤمنون، الآية 52.

(2) القرآن الكريم: سورة القصص، الآية 4.

(3) «محمد باقر الصدر»: «منابع القدرة في الدولة الإسلامية»، ص 9.

رابعاً: تطوُّر الفكر السياسي عند «الصدر»
وعمليَّة الإدماج بين المشروعيّتين الدينيَّة والشعبيّة

يتركَّز الفكر السياسي «للعلامة الصدر» في ما آلَ إليه، في كتبٍ ثلاثة أعدَّها في العام 1399هـ، قبيل استشهاده بفترة وجيزة، بتأثير انتصار الثورة الاسلاميّة في إيران، وهي «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء»، و«منابع القدرة في الدولة الإسلامية»، و«لمحة فقهيّة تمهيديّة عن مشروع دستور الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران». وفي حين يُشكّل الكتاب الأوّل معالجة في الأساس الفكريِّ والعقائديِّ للسلطة، يُشكِّل الكتاب الثاني محاولة لاستظهار الخصائص الفذَّة التي تنطوي عليها الدولة الإسلاميّة، بينما يُمثِّل الكتاب الأخير ترجمة دستوريَّة إجماليَّة للمفاهيم والرُّؤى السياسيَّة والفكريَّة التي سبق «للصدر» أن طرحها.

لقد كنَّا عالجنا في محلٍّ سابق من هذا الفصل المُسوِّغ الشرعي للسلطة، حيث اعتبرنا أنَّ أطروحة «الصدر» في خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، قد انطوت على قيمة دلاليَّة تعكس تقاسُماً وظيفياً تكاملياً بين الفقيه والأمّة، اللَّذين يُشكّلان ظهيراً مجسِّداً لمفهومي الشرعيَّة الدينية والشرعيَّة الشعبيَّة. فالأمَّة هي التي تمثِّل الخلافة العامة،أي الحاكميَّة السياسيَّة، وهي تقوم بدورها هذا بوصفها مجموعاً كلِّياً مفوَّضاً، وتختار الحاكم بصفته فرداً منها ومكلّفاً من قِبَلها. أمّا الفقيه، فهو المجسِّد الموضوعي لدور المعصوم في مرحلة غيابه والممثِّل الأعلى للأيديولوجيَّة الإسلاميَّة، والرقيب الشاهد الذي يُمارِس دوراً فكرياً وتشريعياً ويتدخّل لتعديل المسيرة وإعادتها إلى طريقها الصحيح إذا واجهت انحرافاً.

إنَّ هذين الدورين أو الخطَّين يندمجان ويتوحَّدان في حالة وجود

النبيّ أو الإمام المعصوم، بينما ينفصلان في مرحلة عدم وجودهما من خلال تمثُّلهما بالمرجعيَّة من ناحية، والأمَّة من ناحية أخرى.

يحاول «الصدر» ترجمة هذه الرؤية، عبر تطبيقات دستوريّة تُلقي مزيداً من الضوء على صلاحيّات الفقيه وصلاحيّات الأمّة، ومحاولة تنظيم حدود دور كلٍّ منهما، وسيكون سهلاً وطبيعياً على «الصدر»، وبحكم الإرث الشيعي التقليدي، أن يمدَّ رؤيته بتأصيل نظريٍّ وترجمة دستورية لصلاحيَّات الفقيه، لكنّ المحاولة ستكون على غيرِ هذا النحو، فيما يخصُّ دور الأُمّة، إذ إنَّ تأصيل دور الأمّة، اتَّسم على الدوام بصبغة إشكالية، إلا أن «الصدر» الذي واجه هذه الإشكاليّة بمعالجة متينة، وفَّرت تنظيراً عقائديّاً وفقهيّاً من خلال أطروحة خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، سيُضطرُّ مجدَّداً لمواجهة التطبيق الدستوري لدور الأمَّة، بقدر أعلى من التعقيد، وبحجم أكثر تطلباً للجهد التنظيري.

إنَّ «الصدر» يستهل تنظيره الدستوريّ[1] بالتأسيس على مبدَأين أساسيّين: أولاً، إنّ الله هو مصدرالسلطات جميعاً. وثانياً، إن الإنسان حرٌّ ولا سيادة لإنسان آخر أو لطبقة أو لأيِّ مجموعة بشريَّة عليه. وهذان الأمران يُفضيان بحسب رؤيته إلى اختلاف أساسي عن فكرة الحقِّ الإلهيِّ الذي استُغلَّ على مدى قرون من الزمن، لكي توضع السيادة اسميّاً لله، فيما يتمُّ احتكارها واقعيّاً من قبل من نصَّبوا أنفسهم خلفاء للّه على الأرض. وهكذا، ستكون الشريعة الإسلاميّة هي مصدر التشريع، فالأحكام الشرعيَّة الثابتة بوضوح فقهي مُطْلَق هي جزء ثابت من دستور الدولة الإسلامية، سواء نصّ عليها الدستور أم لا. أمّا الاجتهادات

---

(1) «محمد باقر الصدر»: «لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران»، ص20 ـ 28.

الفقهيّة المُختلفة، فستُعتَبر من ضمن البدائل الموكول إلى السلطة التشريعيّة أن تُمارسها على ضوء المصلحة العامة. وكذلك، فإنّ مجالات القوانين التي تُسمَّى «منطقة الفراغ»، من حقِّ السلطة التشريعيَّة أن تفرض على المكلّفين موقفاً تجاهها، بما يتناسب مع المصالح العامة، وبما لا يتناقض مع الدستور.

إنَّ «الصدر» يُحدِّد للفقيه صلاحيَّات وفقاً لكونه المرجعيَّة الرشيدة، المُعبِّر الشرعي عن الإسلام، والنائب العام عن الإمام من الناحية الشرعية، والمُمثِّل الأعلى للدولة، والقائد الأعلى للجيش، والذي يتولّى تعيين الموقف الدستوري للشريعة الإسلاميّة، وإنشاء المحكمة العليا، والبت بدستورية القوانين. هذا، فضلاً عن صلاحيّات تنفيذيّة أخرى، إلى جانب تأليف مجلس مُثقَّفين وعلماء تمارس المرجعيَّة أعمالها من خلاله.

أمّا الأمّة، فقد أَسنِد إليها «الصدر» السلطة التشريعيّة والسلطة التنفيذيّة، فهي صاحبة الحقِّ في ممارسة هاتين السلطتين. وهذا الحق حقُّ استخلاف ورعاية مستمدٌّ من اللّه تعالى. والأمّة تحقق الرعاية عبر انتخاب رئيس السلطة التنفيذيّة الذي يرشِّحه المرجع، وعبر انتخاب مجلس الحلِّ والعقد الذي يقوم بدوره بوظائف عديدة، كإقرار أعضاء الحكومة. وتحديد البدائل من الاجتهادات المشروعة، وملء «منطقة الفراغ»، والإشراف على سير تطبيق الدستور والقوانين، ومراقبة السلطة التنفيذية ومناقشتها.

إنَّ تقاسم الصلاحيّات هذا يُحدِّد لكلٍّ من الفقيه والأمّة مجالهما الشرعي والدستوري، إلا أنّ مواطن التماس بين المجالين، ستشكِّل مؤشِّراً ضروريّاً لمزيد من استظهار الفلسفة السياسيّة التي تقوم عليها البُنية الدستوريّة المُقترحة للدولة الإسلاميّة. وعلى وجه التحديد، إنّ تعيين

طريقة اختيار المرجعيّة الرشيدة سيكون حاسماً وجوهريّاً في رسم التشكُّل الأوّلي لعمليّة إنتاج المشروعيّة، وتحديد معادلة التوازنات السياسية داخل بُنية السلطة. فكيف يجيب «الصدر» على هذه الإشكاليّة من خلال الكيفيّة التي تتحدَّد عبرها المرجعيّة الرشيدة؟

يرى «الصدر» أن المرجع الديني الذي يجب أن يمتلك صفات الاجتهاد المُطلَق والعدالة، لا بدَّ أن تتحدَّد «مرجعيته بالفعل في الأمّة بالطُّرق الطبيعية المتَّبعة تاريخيّاً. وأن يُرشِّحه أكثريَّة أعضاء مجلس المرجعيّة ويؤيِّد الترشيح من قبل عدد كبير من العاملين في الحقول الدينيَّة ـ يُحدِّد دستورياً ـ كعلماء وطَلَبة في الحوزة وعلماء وكلاء وأئمَّة مساجد وخطباء ومؤلِّفين ومفكِّرين إسلاميين. وفي حالة المرجعيَّات المتكافئة من ناحية هذه الشروط، يعود إلى الأمّة أمرُ التعيين من خلال استفتاء شعبي[1]».

ثمّة ملاحظات هامَّة يُمكن إدراجها تعليقاً على طرق اختيار القيادة المرجعيّة. فعلى الرغم من الموقع الرباني للمرجعية كممثل لخطِّ الشهادة، فقد تجنَّب «الصدر» البُعد الغَيْبي للاختيار، على النحو الذي لمسناه مع بعض الاتِّجاهات في فهمها لموقع الوليِّ الفقيه من خلال اعتبارها الاختيار كشفاً وليس انتخاباً، حيث إنّ الكشف ليس إلاّ إظهاراً للإرادة الإلهيّة عن طريق تحويل الوجود بالقوّة إلى وجود بالفعل. بل قارب «الصدر» المرجعيّة «كحقيقة اجتماعيَّة موضوعيَّة في الأمّة تقوم على أساس الموازين الشرعيَّة العامة»[2]. فالتعيين الإلهيُّ للمرجع بالصفات لا يحول بتاتاً دون التعيين البشري للفرد، ولا يخرج الموقع

(1) «محمد باقر الصدر»: «لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية»، ص28 ـ 29.

(2) المصدر نفسه، ص27.

خارج حقائق الواقع الإجتماعي الموضوعي، ولا خارج آليّات الاختيار البشري الواقعي. ولذا، فإن سُبُل اختيار المرجعيّة الرشيدة إمّا أن تتمّ عبر الطُرق الطبيعية المتَّبعة تاريخياً، ويَقْصُد بذلك الشيوع والشهرة، وهذا ما يوازي من ناحية ضِمنيَّة الثقة والاختيار التلقائي القائم على الطمأنينة والتسليم من قبل الأمة. أو من خلال الترشيح والتأييد من أُطُر تمثِّل النُخَب الدينيّة، وهذا بدوره شكْل من أشكال الانتخاب الوسيط غير المفتوح، لكنه ذو تركيبة نُخْبَويَّة تُعبِّر بمعنى من المعاني عن اختيارات الأمّة واتّجاهاتها. أو من خلال الاستفتاء الشعبي الذي تقوم به الأمة مباشرة، ما يعني إفصاحاً صريحاً عن الحقّ الدستوري للأمّة في اختيار قيادتها المرجعيَّة وِفقَ موازين وشروط ربَّانية ثابتة. إنَّ حصيلة ذلك من منظار دستوري سيصبُّ في خانة الأمَّة، وسيرقَى بدورها إلى موقع جوهريٍّ في إنتاج العمليَّة السياسيّة في الدولة الإسلاميَّة من دون أن يخلَّ أو يتناقض مع نظريَّة الإدماج بين المشروعيَّتين الدينيّة والشعبيَّة، بل على العكس، إن ذلك سيُشكِّل عند «العلاَّمة الصدر» تكامُلاً وتوازُناً بين المشروعيتين. وكلمة توازُن هنا، حمَّالة التباس في تظهير حقيقة العلاقة الإشكاليّة القائمة بين المشروعيّتين. لكن ما لا بدَّ من توضيحه أن المشروعيّة الشعبيّة وفق نظريَّة «الصدر» لِخطَّي الخلافة والشهادة تخرج من رحم المشروعيَّة الدينيَّة على المستوى النظري، في حين أنَّ المشروعيَّة الدينية لن تكون قادرة على الاستغناء عن المشروعيّة الشعبيّة على المستويين العملي والواقعي. ووفق هذا المفهم، سيكون مُبرَّراً تلك الصلاحيَّات الواسعة التي أناط بها «الصدر» للأمّة على المستويات التشريعيّة والتنفيذيّة والرعائيّة والإشرافيّة والرقابيَّة.

إن المسار التصاعُدي الذي شيَّده «الصدر» للسلطة بوصفها شأناً مقدَّساً، وذات وظيفة كُلِّيانية ترتبط بتحقُّق الدين في التاريخ، سيأخذ من ناحية المآل التقاسُمي للصلاحيَّات اتجاهاً مُختلفاً يتَّسم بصبغة عقلانيَّة

وواقعيَّة حادّة، ذلك أن تلازُماً اضطرارياً بين تنامي دور الأمّة في إنتاج السياسة من ناحية والمنهجيّة العقلانيّة ـ الواقعيَّة في صياغة النظريَّة السياسيَّة من ناحية ثانية. إنَّ ذلك يُعيد تذكيرنا بالإشكاليَّة المنهجيَّة التي حكمت الانتاج النظري «للصدر»، وهي إشكاليّة التوفيق بين النصِّ والعقل والواقع. وبهذا، فإن الخلاصة النظريَّة لأطروحة «الصدر» في السلطة، والتي قامت على الدمج بين المشروعيَّتين الدينيّة والشعبيّة لم تخرج بدورها عن الإشكاليّة المذكورة، بل تجلّت كإجابة مُحكَمة عليها.

بَيدَ أنّ المُعالجة لم تفِ بعد بالإجابة على السؤال الذي كنَّا قد طرحناه في بداية حديثنا حول تطوُّر الفكر السياسي «للصدر»، وما يتعلَّق بتأصيله لدور الأمّة، إذ إن «الصدر» لم يُبلور نظريَّة الدمج بين المشروعيَّتين، وهي ما شكَّلت الذروة في إسهامه النظري السياسي والفصل الأخير من عمليَّة تطوُّر فكره السياسي، إلاّ بعد مخاض نظري اعتملت فيه اتِّجاهات عدَّة وقناعات مُتغيِّرة.

ذلك أنّ ما يثير الانتباه في كتابات «الصدر» الأقدم عهداً، كما هي الحال مع كتاب «اقتصادنا» الذي أُنجز في نهاية الخمسينات ونشر في العام 1961م، أن «الصدر» عندما يتطرّق إلى موضوع القيادة في الدولة الإسلامية «تراه يتجنّب أن يتكلَّم عن نظام الحكم في الإسلام، ونوعيَّة الشخص أو الجهاز الذي يصحُّ أن يخلف الرسول (والأئمة) شرعاً في ولايته وصلاحيّاته، بوصفه حاكماً. وما فعله «الصدر» بدل ذلك، في اقتصادنا هو أنّه افترض في التحليل وجود حاكم شرعي»[1]. وحِرصاً على تجنُّب التسرُّع في إطلاق الحكم، سيكون صعباً علينا أن نَحسِم فيما إذا كان هذا التعميم في كتاب «اقتصادنا» وعدم تحديد كيفيَّة الدولة

(1) «شبلي الملاط»: «تجديد الفقه الإسلامي / محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم»، ص91.

ونوعيَّة القيادة، ليس إلا تعبيراً عن انسجامه مع نزعة التخفيف من الطابع المذهبي التي وَسَمَت الكتاب، الأمر الذي أملى على «الصدر» عدم تحديد مفهومه للسلطة، أو أن حقيقة هذا الإغفال تكمُن في عدم امتلاك «الصدر» في تلك المرحلة لقناعة نظريَّة حاسمة في موضوع السلطة ونظام الحكم الإسلامي. خاصة في ظلِّ وجود مُؤشِّرات أخرى تُعزِّز هذه الوجهة، هذا ما نجده عند «محمد باقر الحكيم»، أحد تلامذة «الصدر» البارزين الذي يفهم منه أن «الصدر» مرَّ في مرحلة لم يتمكَّن فيها من توفير دليل نهائي على صيغة الحكم الإسلامي، فيقول: إن «الصدر» «بدأ تصوُّره للنظريَّة السياسيَّة انطلاقاً من عدة نقاط فقهيّة وعمليّة: (أولاها) أن الشهيد لم يتمَّ لديه دليل واضح على صيغة الحكم الإسلامي بشكل خاص حين كتب ـ في بداية تكوين التصوُّر السياسي ـ رسالة ناقش فيها جميع الأدلّة التي يذكرها الفقهاء على الصيغة الخاصة للحكم الإسلامي[1]». على أيِّ حال، إنَّ ذلك يُعبِّر عن السيرة العلميَّة الصارمة «للصدر»، كما يدلُّ على وجود مسار تطوُّري شهده الفكر السياسي «للصدر» قبل أن يَتَبَلْوَرْ في قناعات واضحة ومحدَّدة. وإذا لحظنا ما انطوت عليه نصوص «الصدر» في مراحل تاريخيَّة مختلفة، أمكن القول أن «الصدر» أنضج نظريَّته السياسيّة عبر تحوُّلات ثلاثة: التحَوُّل الأول برز في مرحلة الستينات من خلال تبنِّي «الصدر» للشورى كنظريَّة للحكم في الإسلام. والتحوُّل الثاني، حصل على الأرجح في السبعينات من خلال تبنِّيه نظريَّة ولاية الفقيه العامة بتأثير من كتابات «الإمام الخميني» وبفعل تطوُّر في الأدلّة الفقهيّة لديه. ويبدو من الصعب لغياب التأريخ الدقيق والوثائق الكافية تحديد حاسم لتاريخ هذا التحوُّل. أما التحوُّل

(1) «محمد باقر الحكيم»: «النظرية السياسية عند الشهيد الصدر»، (مجلة «قضايا إسلامية»، قم، العدد الثالث، ص248 ـ 249. بخصوص هذه الرسالة التي يتحدّث عنها «محمد باقر الحكيم»، فهي ليست منشورة ولا معروف تاريخها).

الثالث، وهو ما عالجناه وبصورة وافية، فقد وُلد في نهاية السبعينات بُعيْد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، وقام على الدمج بين الولاية العامة للفقيه ونظريَّة الشورى.

وإذا كانت المرحلتان الأولى والثالثة، موثَّقتين بفعل توفُّر العديد من الكتابات المنشورة العائدة «للعلامة الصدر»، والتي تعالج رؤيته للشورى في المرحلة الأولى عبر بعض أدبيَّات «حزب الدعوة»، أو التي تُعالِج نظريّة الدمج بين المشروعيّتين في كُتبه الأخيرة، إلا أن المرحلة الثانية تفتقد نصوصاً ذات دلالة، في بلورة قناعاته الفقهيّة والفكريّة حول ولاية الفقيه، سوى ما تمكنّا من تحصيله من مقابلات خاصة[1]، وما يذكره «محمد باقر الحكيم» من «أن «الصدر» توصَّل بعد فترة إلى توثيق «التوقيع الشريف» عن الإمام الحجَّة (عجَّل اللّه فَرَجه الشريف): و«أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رُواة حديثنا فإنهم حُجَّتي عليكم وأنا حجَّة اللّه»، من خلال نظرية التعويض الرجالية. كما أنه استفاد من التوقيع المذكور للدلالة على ولاية الفقيه، بعد أن كان الفقهاء يستفيدون منه للدلالة على صحّة وجواز تقليد المجتهد في الفتاوى الشرعيَّة فقط. حيث كانوا يفسِّرون الرجوع فيه بخصوص الرجوع إليهم بالفتوى. وأمّا الشهيد فيُفهم منه الرجوع إليهم في قضايا الولاية أيضاً بقرينة (الحوادث الواقعة). وكان الالتزام بولاية الفقيه فقهيّاً، يُمثِّل تطوُّراً نوعياً في النظريّة السياسية «للشهيد الصدر»[2]». على أي حال إن شهادة الحكيم، تبدو حاسمة في الحديث عن لحظة تطوُّر نوعي في قناعات «الصدر» تجاه ولاية الفقيه العامة بالاستناد إلى مستجد في الدليل الفقهي، ارتكز إلى

---

(1) هذا ما تضمنته مقابلة خاصة أجريناها في طهران في شباط من العام 2000م، مع أحد تلامذة «الصدر»، الباحث العراقي «عبد الجبار الرفاعي».

(2) «محمد باقر الحكيم»: «النظرية السياسية عند الشهيد الصدر، مجلة قضايا إسلامية»، ص253.

«التوقيع الشريف»[1]، لكن من غير أن يتّضح التأريخ الدقيق للحظة التحوُّل هذه، بيد أن هذه القناعات ستتجلّى في الكتابات المتأخِّرة «للصدر» إلا أنها جاءت مقرونة مع مفهوم الشورى وليست منفصلة عنها.

إلا أن طيّات هذا المسار من الشورى إلى الولاية إلى الدمج بينهما، إحتوت على تسويغ مُبكر لدور الأمّة، ليس في انتاج العمليّة السياسيّة في الدولة الإسلاميّة بل أيضاً في تأسيس مشروعيّة السلطة، وإذا كانت أطروحة خلافة الإنسان شكّلت الأساس الفكري والشرعي لهذا الدور، وهي من النصوص المُتأخِّرة التي تَوَّج بها «الصدر» حياته الزاخرة، فإن مفهوم الشورى هو الصورة التطبيقيّة لمفهوم الخلافة، إذ إنّ دور الأمّة يتأصَّل فعليّاً، على ركيزتين مُحكَمتين: الخلافة والشورى. وخلافة الإنسان كمفهوم قرآني تتأسَّس عليه السلطة السياسية للأُمَّة، هي أُطروحة غير مسبوقة عند أحد قبل «الصدر»، وهي ابتكار مشهود له بالتميُّز والفرادة في الفكر السياسي الشيعي، في حين أنّ الشورى هي المفهوم الأكثر تداوُلاً في أدبيات الفكر السياسي الإسلامي بعامة، إلاّ أن تداوله لا يخرجه من دائرة الإلتباس الشديد في الفكر السياسي الشيعي. وهذا ما نجد له أثراً على معالجات متفاوتة «للعلامة الصدر»، في نصوص سياسية مُبكرة، أنتجها «الصدر» في مرحلة الستينات (في حدود العام 1381هـ) تحت عنوان «أصول الدستور الإسلامي»![2] وشكّلت جزءاً من أدبيات

---

(1) في تعريف «التوقيع الشريف»، أُنظُر الفصل الثالث.

(2) بحسب ما أورد «شبلي الملاط»: إن هذه النصوص وَرَدَت ضمن منشورات «حزب الدعوة» الإسلاميّة بلا عنوان، ويحمل الغلاف إشارة إلى أن المنشورة هي الجزء الأول من الطبعة الثانية 1401هـ. وقد أعاد «الملاط» نشر تسعة أُسُس من أصل ثلاثة وثلاثين أساساً للدولة الإسلاميّة تشكِّل النص الكامل الذي أعده «العلاّمة الصدر».

أُنظُر: «شبلي الملاط»: «تجديد الفقه الإسلامي/ محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم»، ص30.

«حزب الدعوة الإسلامية» في العراق، حيث يمكن أن نتبيّن بوضوح مرحلة تبنّيه لمفهوم الشورى كقاعدة للنظام الإسلامي.

في هذه النصوص يحدِّد «الصدر» أنَّ الدولة الإسلامية هي الدولة «التي تقوم على أساس الإسلام، وتستمدُّ منه تشريعاتها، بمعنى أنها تعتمد الإسلام مصدرها التشريعي، وتعتمد المفاهيم الإسلامية منظارها الذي تنظر به إلى الكون والحياة والمجتمع»[1]. وهذه الدولة،[2] بما هي المظهر الأعلى للوحدة السياسيّة التي توجد بين جماعة من الناس فلا بدَّ من أن تكون وحدتها انعكاساً لوحدة عامة قائمة بين الجماعة، وهذه الوحدة العامة التي تقوم عليها الدولة الإسلامية، بخلاف الأصناف الأخرى من الدول، فإنّها وحدة فكرية، لذا، فالدولة الإسلاميّة هي دولة فكريّة، فهي تحمل رسالة فكريّة ولا تعترف لنفسها بحدود إلاّ حدود ذلك الفكر، وبذلك تصبح قابلة لتحقيق رسالتها في أوسع مدى إنساني مُمكن. أما تعريف الحكم في الدولة الإسلاميَّة، فهو، بحسب «الصدر»، رعاية شؤون الأمَّة طبقاً للشريعة الإسلامية، ولذلك يُطلَق على الحاكم كثيراً اسم الراعي وعلى المحكومين اسم الرعية، كما في الحديث الشريف: «كلُّكم راعٍ وكلُّكم مسؤول عن رعيته». ويقيم «الصدر» تمييزاً في شكل الحكم في الإسلام بين شكلين، الأول وهو الشكل الإلهي، بما يعني من حكم للفرد المعصوم الذي يستمدُّ صلاحيَّاته من الله مباشرة ويمارس الحكم بتعيين إلهي خاص دون دخل لاختيار الناس وآرائهم. والثاني هو «الحكم الشوروي أو حكم الأمة، والمصدر التشريعي لهذا الشكل من الحكم قوله تعالى ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾، فإن هذه الآية الكريمة الواردة في سياق صفات المؤمنين التي

---

(1) «محمد باقر الصدر»: «أصول الدستور الإسلامي»، نقلاً عن شبلي الملاط، «تجديد الفقه الإسلامي»، ص37.

(2) المصدر نفسه، راجع الصفحات ص30 ـ 34.

تستحقُّ المدح والثناء، تدلُّ على ارتضاء طريقة الشورى، وكونها طريقة صحيحة حينما لا يوجد نصٌّ من قبل الله ورسوله. وأما حيث يوجد النصُّ، فلا مجال لاعتبار الأمر شورى لأنه سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ فالأمر إنما يجوز أن يكون شورى بينهم إذا لم يقضِ النص الشرعي بقضاء معين، ومن الواضح أن مسألة شكل الحكم في الوقت الحاضر لم تعالج في نص خاص على مذهبي الشيعة والسُنَّة معاً. وبكلمة أخرى، إنَّ الشورى في عصر الغَيْبة شكل جائز من الحكم، فيصحُّ للأمَّة إقامة حكومة تمارس صلاحياتها في تطبيق الأحكام الشرعيَّة ووضع وتنفيذ التعاليم المُستمدّة منها، وتختار لتلك الحكومة الشكل والحدود التي تكون أكثر اتفاقاً مع مصلحة الإسلام ومصلحة الأمّة. وعلى هذا الأساس فإنَّ أيَّ شكل شوروي في الحكم يُعتبر شكلاً صحيحاً ما دام ضمن الحدود الشرعيّة.. فلا بدّ للأمة حين تختار كيفيّة الحكم والجهاز الذي يُباشر الحكم أن تراعي الحدود الشرعيّة»[1].

يعكُس هذا النصُّ تبنيّاً صارماً من قبل «الصدر» لمفهوم الشورى في إطار الالتزام بالثوابت والضوابط الشرعيّة، وفي المجالات التي بقيت خارج ما جرى تحديده في الشريعة، ومنها شكل الحكم في مرحلة غياب المعصوم الذي لم تقضِ النصوص الشرعيّة بصيغة محدّدة له. كما يتباين هذا النصُّ مع النصوص المتأخرة من حيث خُلُوِّه من أيّة اشارة إلى الولاية العامة للفقيه.

إلا أننا سنجد اختلافاً في مقاربة «الصدر» للشورى في المرحلة الثانية، فالتبنِّي الحاسم لها، الذي برز في المرحلتين الأولى والثالثة بحسب تقسيمنا لتطوُّر مساره الفكري ـ السياسي، لن يكون أقل حماسة

(1) المصدر نفسه، ص42 ـ 43.

فقط في حال المقارنة، بل سيبدو أقرب إلى صياغة موقف نقدِّي منها، ففي «بحث حول الولاية»، يرى «الصدر» أن الجيل الطليعي الذي استلم السلطة بعد الرسول لم يفكِّر بذهنيّة الشورى، ولم تكن لديه فكرة محدّدة عنها، «فكيف يُمكن أن نتصوّر أن النبيّ مارس عملية توعية على نظام الشورى تشريعيّاً وفكريّاً، وأعدّ جيل المهاجرين والأنصار لتسلُّم قيادة الدعوة بعده على أساس هذا النظام، ثم لا نجد لدى هذا الجيل تطبيقاً واقعيّاً لهذا النظام أو مفهوماً محدَّداً عنه؟!!، كما أننا لا يُمكن أن نتصوّر من ناحية أخرى أن الرسول القائد وضع هذا النظام وحدَّده تشريعيّاً ومفهوميّاً، ثم لا يقوم بتوعية المسلمين عليه وتثقيفهم به. وهكذا، يُبرهن ما تقدم على أن النبي (ص) لم يكن قد طرح الشورى كنظام بديل على الأمّة، إذ ليس من المُمكن عادة أن تطرح الشورى بالدّرجة التي تتناسب مع أهميَّتها ثم تختفي اختفاءً كاملاً عن الجميع وعن كل الاتجاهات»[1].

فبحسب «الصدر»، إن نظام الشورى بوصفه نظاماً جديداً كان يقتضي عمليّة توعية مُكثّفة. وهو مفهوم غائم، يحتاج إلى شرح موازينه وتفاصيله ومقاييسه، وهل تقوم هذه المقاييس على الكمّ أو على الكيف والخيرة؟، وبما أنّ الشورى تُعبِّر عن ممارسة للأمّة للسلطة، فمن الطبيعي طرحها على أكبر عدد مُمكن من الناس. إن «كلَّ هذه النقاط تبرهن على أنّ النبيّ في حالة تبنِّيه لنظام الشورى كبديل له بعد وفاته، يتحتّم عليه أن يطرح فكرة الشورى على نطاق واسع وبعُمق وبإعداد نفسي عام، وملء لكلِّ الثغرات وإبراز لكل التفاصيل التي تجعل الفكرة عملية، وطرح للفكرة على هذا المستوى، كمّاً وكيفاً وعُمقاً، لا يُمكن

(1) «محمد باقر الصدر»: «بحث حول الولاية»، (دار التعارف للمطبوعات، بيروت 1990م، طبعة، ص25).

أن يمارس من قبل الرسول (ص) ثم تَنْطمِس معالمه لدى جميع المسلمين الذين عاصروه إلى حين وفاته»[1].

إن هذا النصّ النقديّ لمفهوم الشورى، رغم ارتباطه بتقديم رؤية نظريّة لتسويغ الإمامة، إلا أن انطواءه على مستوى جذري من النقد، تجاوز المواطن التي يتناقض فيها مفهوم الشورى مع الإمامة إلى زحزحة أُسُس المفهوم والتشكيك في أصل مشروعيّته.

وهذا ما يشكّل نقيضاً نظريّاً تاماً للرؤية التي قدمها «الصدر» لاحقاً، حول مفهوم الشورى في خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، إذ يقول: «وقد أوجب الله سبحانه وتعالى على النَّبيّ ـ مع أنه القائد المعصوم ـ أن يُشاور الجماعة، ويشعرهم بمسؤوليتهم في الخلافة من خلال التشاور ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ﴾، ويعتبر هذا التشاور من القائد المعصوم عملية إعداد للجماعة من أجل الخلافة، وتأكيد عملي عليها. كما أنّ التأكيد على البيعة للأنبياء وللرسول الأعظم وأوصيائه، تأكيد من الرسول على شخصيّة الأمة وإشعار لها بخلافتها العامة، وبأنها بالبيعة تحدِّد مصيرها، وأنّ الإنسان حينما يبايع يساهم في البناء ويكون مسؤولاً عن الحفاظ عليه. ولا شكَّ في أن البيعة للقائد المعصوم واجبة، لا يُمكن التخلُّف عنها شرعاً، ولكن الإسلام أصرَّ عليها واتَّخذها أسلوباً من التعاقد بين القائد والأمة، لكي يُركِّز، نفسيّاً ونظريّاً، مفهوم الخلافة العامة للأمّة. وقد دَأَبَ القرآن الكريم على أن يتحدّث إلى الأمة في قضايا الحكم، توعية منه للأمّة على دورها في خلافة الله على الأرض ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِۚ﴾[2]، ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ

(1) المصدر نفسه، ص25 ـ 26.

(2) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية: 58.

﴿مِنْهُمَا﴾[1]، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[2]، ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾[3]، ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[4]، وإذا لاحظنا الجانب التطبيقي من دور النبوة الذي مارسه خاتم المرسلين (صلى اللّه عليه وآله)، نجد مدى إصرار الرسول على إشراك الأمة في أعباء الحكم ومسؤوليّات خلافة اللّه في الأرض. حتى أنه في جملة من الأحيان كان يأخذ بوجهة النظر الأكثر أنصاراً، مع اقتناعه شخصيّاً بعدم صلاحيّتها، وذلك لسبب واحد، وهو أن يُشعر الجماعة بدورها الإيجابي في التجربة والبناء»[5]، إن النّص يعكس الصورة التي آلت إليها رؤية «الصدر» تجاه مفهوم الشورى، واستقرار هذا المفهوم في بُنية النظريّة السياسيّة لديه، وسيبدو مفارقاً بالفعل، أن تكون الأدلّة التي قام عليها نصُّ تسويغ الشورى، في المرحلة الثالثة والأخيرة من عطائه الفكريّ ترتبطُ تماماً بالنقاط التي قام على أساسها تهفيت الشورى في المرحلة الثانية، إلاَّ أن الكيفيّة التي استدلّ عليها في المرحلة الثالثة، جاءَ مُناقضاً تماماً وأكثر عُمقاً وأشدُّ تماسُكاً وأنزعَ إلى الاستناد للنصِّ القرآني.

إن إكمال المشهد التطوُّري للفكر السياسي «للعلاَّمة الصدر»، بالاستناد إلى ما نُجريه من مقارنات بين نصوص سياسية تنتمي إلى مراحل زمنية مختلفة، يقتضي كذلك، مقاربة التحوُّل الذي اعترى مفهوم الشورى، وجعل منه إطاراً لحكم الأكثريَّة، والحالات التي تفقد فيها

(1) القرآن الكريم، سورة النور، الآية: 2.
(2) القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية: 38.
(3) القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية: 13.
(4) القرآن الكريم، سورة التوبة، الآية: 71
(5) «محمد باقر الصدر»: «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء»، ص43 ـ 44.

الأمة قدرتها على ممارسة خلافتها، أي سلطتها السياسيّة، بحيث تنتقل من غير تفويض إلى غيرها.

يبني «الصدر» استنتاجاً على النصّ الذي تضمن أدلّة تأصيل الشورى مفاده: «أن الأمة تمارس دورها في الخلافة في الإطار التشريعي للقاعدتين القرآنيتين: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ فإن النص الأول (الآية الأولى) يُعطي للأمّة صلاحيّة ممارسة أمورها عن طريق الشورى ما لم يرد نصٌّ خاص خلاف ذلك، والنص الثاني (الآية الثانية) يتحدّث عن الولاية وأن كلّ مؤمن وليّ الآخرين. ويريد بالولاية توليّ أموره، بقرينة تفريع الأمر بالمعروف والنهي عن المُنكر عليه. والنص ظاهر في سَرَيان الولاية بين كلٍّ المؤمنين والمؤمنات بصورة مُتساوية. وينتج من ذلك الأخذ بمدأ الشورى وبرأي الأكثرية عند الاختلاف[1]». فإذا افترضنا أن إجماع الأمة في الأمور العامة، سيكون متعذِّراً بل مستحيلاً، ستكون النتيجة حينئذٍ، من الناحية الموضوعيَّة والواقعيَّة، مُختَصَرة في تحوُّل الشورى إلى قاعدة الأكثريّة، التي تُعتبَر شكلاً من أشكال الديموقراطيّة. وحيال ذلك، نحن في مواجهة هوَّة نظريّة لم يُقدِم «الصدر» على ردمها، وهي تكمُن بالضبط في تفاوت المعنى الفكري والسياسي بين سَرَيان الولاية بالتساوي بين المؤمنين والمؤمنات ومفهوم الخلافة للأمَّة مجتمعة من ناحية، وبين قاعدة الأكثريّة من ناحية ثانية، ذلك أن «مبدأ الأكثريّة يعني أن بعض خلفاء اللّه سيفقدون حقّهم، ويُجبَرون على الإنصياع لحكم الأكثريّة، فما هو الأساس النظريُّ أو الشرعيُّ الذي يُبيح سيطرة الأكثريّة؟»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص54.

(2) «د. طالب عزيز الحمداني»: «محمد باقر الصدر، دراسات في فكره وحياته»، (تأليف نخبة من الباحثين)، ص575 ـ 578.

إن «الصدر» ترك هذه الإشكاليّة دون إجابة، ولجأ إلى شَرْعَنَة قاعدة الأكثريّة، كتقرير لم يَنطوِ على أية مُسوِّغات أو أدلة شرعيّة وعقليّة، ولعلّ ذلك يندرج في إطار ما يعتبره «الصدر» بديهيّاً، وتفرضه الضرورة المنطقيّة بحكم نزعته العقليّة وميله الواقعي، إلا أن ذلك رغم رجحانه، يبقى من غير مستند استدلالي، ومن دون إظهار للإطار الفقهي والعقلي الذي أفضى به إلى ذلك.

إن اللُّجوء إلى قاعدة الأكثريّة برأينا، هو فعل عقليّ بَحت لضرورات عمليّة، وهو من الناحية النظريّة، يعني جواز اختزال الأمة ببعضها، وهذا ليس الاختزال الوحيد الذي أجازه «الصدر»، مُحوِّلاً من خلاله مفهوم الأمة بوصفها كلاً ولائياً مُجتمعاً، إلى مفهوم عقلي حَدَاثوي يقوم على تمثيل البعض للكلِّ، واختزال الجماعة بجزء منها، أو إلى مفهوم شرعي يقوم على تمثيل الفقيه للأمّة والنيابة عنها. هذا ما سنجده في نصوص المرحلة الأولى في الستينات، وفي نصوص المرحلة الثالثة في نهاية السبعينات، لكن مع فارق جوهري، نابع من تأثيرات التجربة والفكر الحزبيّين في المرحلة الأولى ومن تأثيرات تجربة وفكرة ولاية الفقيه في المرحلة الثالثة. ففي نصوص المرحلة الأولى، يربط «الصدر» بين ممارسة الأمة لاختيار شكل الحكم والجهاز الحاكم بمجموعة من الشروط التي تتعلّق بالحدود الشرعيّة ومصلحة الإسلام والمسلمين من ناحية، وبين وعي الأمة للإسلام وللظروف الحياتيّة والدوليّة من ناحية أخرى، فيوقف ممارسة الأمّة لحقِّ الاختيار على توفُّر هذا الوعي. «أما إذا لم تكن هذه الشروط متوفرة في الأمة لعدم وجود الوعي العام للإسلام، وبالتالي، عدم معرفة الحدود الشرعيَّة التي يجب أن تُراعى في اختيار شكل الحكم والجهاز الحاكم، بما يتّفق مع مصلحة الإسلام والأمة، فإنه لا بدّ للدعوة (أي لحزب الدعوة الإسلامية) بوصفها طليعة الأمّة الواعية لحدود الإسلام ومصلحته، والواعية لظروف الأمّة

ومصالحها أن تُقيم في الأمة شكلاً للحكم الإسلامي وتختار جهازاً حاكماً، حتى يجيء الظرف المناسب لاستفتاء الأمّة لاختيار شكل الحكم»[1]. فإذا كان الحائل الذي يحول دون ممارسة الأمّة لخلافتها ذاتياً يتعلّق بعدم توفُّر الوعي اللازم في هذه المرحلـة (الأولى)، فإنّ «الصدر» يقوم بمعالجة مُغايرة في نصوص المرحلة الثالثة، تقوم على اعتبار الحائل خارجيّاً يرتبط بالظروف الموضوعية، فيُحدِّد أن وحدة خَطَّيْ الخلافة والشهادة التي تتوفّر في شخص المعصوم، يُمكن أن تتوفّر في شخص المرجع غير المعصوم عندما تكون الأمّة محكومة للطاغوت ومقصيّة عن حقها في الخلافة العامة، «وما دام صاحب الحقّ في الخلافة العامة قاصراً عن ممارسة حقِّه نتيجة لنظام جبّار، فيتولّى المرجع رعاية هذا الحقّ في الحدود المُمكنة، ويكون مسؤولاً عن تربية هذا القاصر وقيادة الأمة لاجتياز هذا القصور وتسلُّم حقّها في الخلافة العامة. وأما إذا حرَّرت الأمة نفسها، فخط الخلافة ينتقل إليها، فهي التي تمارس القيادة السياسية والاجتماعيّة في الأمّة بتطبيق أحكام الله وعلى أساس الركائز المتقدِّمة للاستخلاف الربّاني»[2].

وعلينا أن نُقرّ هنا، إذا ما حاولنا اكتناه الغور المنهجي لهاتَين الإحالتين ـ وإن كانتا استثنائيتين ـ اللتين لجأ إليهما «الصدر» على حساب تمثيل الأمة، فأفضت به الأولى إلى حلول الحزب محلَّ الأمة، وأفضت به الثانية إلى حلول الفقيه محلَّ الأمة، إن فكر «الصدر»، رغم مغادرته بالكامل تأثيرات الفكر الحزبي في المراحل اللاّحقة، ورغم تأثيرات فكرة ولاية الفقيه عليه، سيبقى نموذجاً مُعبِّراً عن التحام النص بالعقل وبالواقع، حيث العمليّة المنهجيّة لديه في بناء النظريّة السياسيّة، هي سير

(1) «محمد باقر الصدر»: «أصول الدستور الإسلامي»، مصدر سابق، ص43 ـ 44.

(2) «محمد باقر الصدر»: «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء»، ص53.

بين هذه الأضلاع الثلاثة، ومُساوَقة دؤوبة بين مرجعيَّة النصّ الديني وعقلانية تأويله وواقعيَّة تمظهُره وتطبيقه. وسيبدو محاولة صعبة، الفصل بين المجال الديني والمجال العقلي في منهجية «الصدر» في الفكر السياسي؛ إذ إنهما يلتحمان في إطار نظريٍّ توافقي، رغم تمايزهما في مجال التطبيق الدستوري للنظريّة السياسيّة.

إنّ ولاية الفقيه على قاعدة الشورى، بما تعنيان من دمج بين المشروعيَّتين، الدينيّة والشعبيّة، ليستا في حقيقة الأمر إلا التمظهُر المفهومي لالتحام المجالَين، الديني والعقلي، وقد بدا معنا كيف أن كلَّ عقلانية حَدَاثويّة في الفكر السياسي الشيعي، لم تجد غير الأمّة طريقاً لتَمَظهُرها، فالأمّة هي مفتاح الحداثة السياسيّة في الفكر السياسي الشيعي الحديث والمعاصر. وكيف أنّ الوليّ الفقيه هو المعبِّر عن تَمَظهُر الدين في بنية سياسيّة، وهو المُجسِّد الموضوعي لتواصل الدين في التاريخ واستكمال جوهر النبّوة والإمامة.

خامساً: نظريّة السلطة عند محمد باقر الصدر في إطار الخصوصيّة المجتمعيّة

ينتمي «الصدر» إلى البيئة المجتمعيّة العراقيَّة التي تقوم على تركيب ثنائي شيعي ـ سنّي، مع أغلبيّة شيعيّة بارزة. إنّ ذلك يطرح من زاوية علاقة الأفكار بإطارها الاجتماعي، سؤالاً حول الصِّلة القائمة بين النظريّة السياسيّة ومحيطها الاجتماعي، علماً أن الصدر أنتج أفكاره السياسيّة الأخيرة، التي شكّلت ذروة تطوُّره الفكري، في رَحِم التحوُّلات التي أنتجتها الثورة الإسلاميَّة في إيران غداة انتصارها، في محاولة منه للإسهام النظري في الإجابة على إشكاليّات تأسيس دولة دينيّة.

وبالتالي، فإن موقعه المرجعي كان يتجاوز من حيث المبدأ،

الخصوصيَّات الاجتماعية، بَيدَ أنَّ ذلك لا يلغي البتَّة، التساؤل عن مدى حضور هذه الخصوصيَّات في تأثيرها على بنية النظريّة السياسيّة. إذاً، إن ما سَلَف أن أكَّدنا عليه، مراراً حول الاستقلال النسبي للأفكار الدينيّة، قياساً على الأنماط الأخرى من الأفكار والتصوُّرات، لا يكفي لصرف النظر عن علاقاتها بالبيئات الإجتماعية المحيطة، والتي غالباً، ما تُعبِّر عن نفسها بأشكال متفاوِتة، تتراوح بين الإفصاح والإخفاء، بين الوعي واللّاوعي.

وليس خافياً، في حالة «الصدر»، من حيث استقرت عنده النظريّة السياسيّة على المُزاوَجة بين الشورى وولاية الفقيه، أن نتبيَّن مقدار التواؤُم بين هذه النظريَّة وبين ثُنائية المجتمع العراقي؛ إذ إنّ الشورى هي صِيغة الحُكم المجتمعيّة التي تَنسجمُ تقليديّاً مع الفكر السياسي السنِّي، في حين أنّ ولاية الفقيه هي من أكثر الصِيَغ تعبيراً عن شيعيَّة الفكر السياسي، وفي عمليَّة التوفيق والدمج بينهما، ما يندرج في إطار تحديث الفكر السياسي الشيعي، وتقديم صيغة للسلطة جامعة، وقادِرة على استيعاب ثنائيَّة البُنية المجتمعيَّة المشار إليها، عِلماً أن هذا الاستيعاب يظلُّ شكليّاً لأن الرؤية النظريّة «للعلّامة الصدر» تبقى من حيث الأدوات المفهوميّة والتنظير العقائدي ذات طابع شيعي غالب.

إلى أنَّ معالجتنا لفكر «محمد باقر الصدر»، أظهرت أن السعيَ لتأسيس عقلانيّة إسلاميّة أو عِلمَويَّة إسلاميّة، شكَّل ركيزة نتاجه المعرفي والاجتماعي، ولم تكُن نظريّته السياسيّة بعيدة عن الاستجابة لمقتضيات هذه العقلانية، وتفسير ذلك يكمُن في العوامل التي شكَّلت بُنيته المعرفية؛ إذ إنه، وعلى ما يبدو، كان واسع الاطّلاع على النتاج الثقافي الغربي، وكان مأخوذاً بهاجس العمل على بلورة الفكر الإسلامي وتقديمه

كمنظومة مُتكامِلة قادرة على منافسة التيّارات الفكريّة الأخرى. ومن هنا، فإنَّ كتابيه البارزين «إقتصادنا» و «فلسفتنا» عبّرا عن محاولته لمواجهة الصعود الماركسي داخل العراق وخارجه في عقد الستينات من القرن الماضي، في حين أن كتابه «في التفسير الموضوعي»، جاء ردّاً على سيادة «النزعة الغَيْبِيّة الاستسلاميّة»! داخل الحوزات وفي الأوساط الإسلامية. من هنا، بدت «العقلانية الإسلامية» كخيار مَعرِفي لمواجهة الاتّجاهات السائدة التي كانت تُهيْمِن على البُنية المجتمعيَّة العراقية (وبما يتجاوز ذلك إلى المجتمع العربي بصورة عامة)، بوجهيها العلماني والإسلامي التقليدي.

فالعقلانيّة الدينيّة هذه، من حيث وظيفتها، جاءت وليدة مُحاكاة نقدية للاتّجاهات السائدة، وقد تركت هذه المحاكاة أثرها على منظومة المصطَلَحات لديه. كالجدل الإنساني الداخلي، ورفض التفسير اللاهوتيَّ للتاريخ، ومفهوم البُنية الفوقيَّة والبنية التحتيّة وموقع وسائل الإنتاج في توفير فرصة الاستعباد الطبقي، ودراسة صِيَغ التناقض الاجتماعي. ولا يَخْفَى أن هذه المفاهيم، مُشبَعة بنزعة حداثويَّة، لم تكن معروفة داخل الأنسِقَة المَعرِفيَّة الإسلاميَّة.

وهذا ما يفسِّر السِّمَة الغالبة على «محمد باقر الصدر» بوصفه مجدِّداً في الفكر الإسلامي، حيث إن العقلانيَّة الإسلاميّة ليست إلاّ تعبيراً عن بُنية مَعرِفيّة إسلاميّة صاعدة في مواجهة بُنية مَعرِفيّة وافدة، وأخرى تقليديّة. وفي واقع الأمر، ما كان مُمكناً لتلك البُنية أن تمتلك شرط انوجادها من غير الظرف الموضوعي الذي مثّلته عوامل الصراع الفكري والسياسي في المجتمع العراقي بصورة خاصة، والمجتمع العربي بصورة عامة، وما فَرَضته من تحدِّيات على منظومة المعتقدات والأفكار الإسلاميّة السائدة.

ثالثاً ـ الخُلاصة وبناء النَسَق

لم يكُن ثمَّة من فرصة لتجاوُز المجالين المعرفي والإجتماعي في فكر «العلاَّمة الصدر»، ذلك أنهما لا ينفصِلان عن المجال السياسي، ولم يكن مُتاحاً، البتّة، فهم نظريَّة السلطة لديه دون الغَوْر بعيداً في نصوص أوّليّة، يُخيّل في البدء أنها على صِلة واهنة بالمجال السياسي، إلاّ أنها في حقيقة الأمر شكَّلت الأساس النظري لبناء رؤيته السياسية. لقد كنّا في مواجهة نصوص مترامية متشعِّبة وكثيفة، من ناحية موضوعاتها ومفاهيمها، وآل بنا ذلك إلى إقحامنا في محاولة ضبط الحقل الإبستمولوجي للنتاج الفكري «للصدر»، بالاستناد إلى فرضيّة مركزيّة، شكَّلت بوصلة توجيهيّة في مسار منهجي واحد لموضوعات مختلفة ومُتغايِرة. إن المُواءَمة بين النصِّ والعقل والواقع، هي الحقيقة المفتاحيَّة لجعل مداخل النصِّ مُشرَّعة، ولإحداث تلك الصِلة المفهوميّة بين مجالات متباعدة. فإذا كانت مَرجِعية النصِّ هي الثابت البديهي الذي ينطلق منه كلُّ فقيه شيعي، كما هي حال «الصدر»، حيث بدونها لا معيار للمشروعيّة أساساً ولا التماس للأصالة، فإن البحث في مداخل النصِّ من خلال العقل والواقع، سيُفضي إلى فهم الخصوصيَّة، وتحديد الميزات، ويُعيد صياغة الحقل الإبستمولوجي على نحو مُغايِر، ما دامت الوجهة المنهجيَّة لدى «الصدر» قد قامت على اللُّحمة بين النصِّ والعقل والواقع، وما التفسير الموضوعي للقرآن إلا مدخلاً للعقل والواقع على النص. لقد حدّد «الصدر» مكمَن المُغايرَة بين التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي، فالثاني يَنطلِق من النصِّ إلى النَّصِّ نفسه، بينما الأول ينطلق من الواقع إلى النصِّ. وما كان لهذا المسير من الواقع إلى النّص إلاّ أن يمرَّ عبر منهجيَّة عقلانيَّة صارمة، ارتسمت على نحوٍ تأويلي عبر بنية منطقيَّة انطوت على تقعيد وَوَقْعَنَة المفاهيم، أي جعلها قابلة للاحتساب والعَقْلَنة. إن عمليّة الانتقال من الواقع إلى النص، آلت في جوهرها إلى

تَمَظهُر النصّ في العقل والواقع، أي شَرْعَنَتَهُما وإنزالهما منزلاً مرجعيّاً واستوائهما كقوام معرفي مشروع، وسمح ذلك «للصدر» أن يُحدث نقلة نوعيّة في بُنية التفكير الديني، متجاوزاً أنطولوجيا المفاهيم الدينية إلى مستويات أقلّ تجريداً وأكثر تحدُّداً، ودافعاً بها إلى لُجَّة علم اجتماع إسلامي، وإن جاء على صورة مقدِّمات نظرية ونزوع إلى بلورة تطبيقات تفاوتت في مقدار اكتمالها.

من هنا، لا يفهم مقصد «الصدر» في اعتبار القرآن الكريم أول كتاب في التاريخ، أكّد على العلم والواقعيّة والموضوعية، إلاّ في هذا الاتجاه. ومن هنا. جاءت تطبيقات «الصدر» لمنهج اللُّحمة بين النصّ والعقل والواقع في كشف الأُسُس المشتركة بين المعارف الدينية والمعارف العلميَّة عبر الأُسُس المنطقيّة للاستقراء، وعدم رفض المنطق التجريبي، وتبنِّي التعاقب الكامن بين الظواهر المطرَّدة دون الاقتصار على منطق الضرورة بينها بوصفها عِللاً ومعلولات.

وقد أمعن «الصدر» في منهجه عندما راح يكشُف عن الدلالات الاجتماعية لأصول الدين، ويقدم تفسيراً للإمامة من قلب المنطق التاريخي، مُعتبراً أن البُعد الغَيْبِيَّ للرسالة لا يُلغي انفعالها مع الواقع وانحكام مُجرَياتها التاريخيّة لحيثيَّاته وأبعاده. وكان مُسوِّغه في ذلك رفضه للتفسير اللاّهوتي للتاريخ، في مقابل تأكيده على منطق السُنُن التاريخيّة، بوصفها قوانين وقواعد حاكمة على المسار البشري. إن منطق السُنُن أدَّى وظيفة مزدوجة، في سياق عَقْلَنَة فلسفة التاريخ، وجعل المسار التاريخي قابلاً للتفسير والتحليل والاستشراف، وبالتالي، للتطويع والتحكُّم بمجرياته ووقائعه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، أفضى ذلك إلى منح الإنسان موقعاً فاعلاً ومُؤثِّراً في المسار التاريخي، حيث إن عَقْلَنَة التاريخ جعلت من الوعي التاريخي مُمكناً، وحيث إنّ السُنَّة التاريخية هي مَفْهَمَة الحوادث والوقائع، أي إدراجها في بناء منطقي

متّسق، فإنّ ذلك يشكِّل الإمكان النظري لفاعلية الإنسان ومحوريّة دوره في الواقع التاريخي، فالوعي التاريخي هو الطريق للفاعليّة التاريخيّة. لذلك، فالجدل الإنساني الداخلي هو المحدِّد للتغيُّر الاجتماعي عند «العلاّمة الصدر»، والانقسام الاجتماعي ليس في جوهره إلاّ انقساماً بين كائن في موقع قوة وكائن في موقع ضعف، ما يُحيل العوامل المُتعدِّدة التي تشكِّل بمجموعها البنية الاجتماعية، إلى وسائط في التغيير والصراع، لكنها ليست المحدَّدات النهائية.

إن هذه الرؤية تُصبح بمثابة تأسيس لدور الإنسان في نظريّة السلطة، وتغدو مشروعية الأمّة نتيجة منطقيّة لبناء معرفي متعدِّد التركيب. وسيكون مطابقاً لهذه المنهجيّة، ومنسجماً مع اتجاهها العام، أن يشكل التفسير الموضوعي الإطار النظري الذي سمح بولادة أطروحة «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء»، بوصفها الركيزة الأساس لنظريَّة الدمج بين المشروعيَّتين الدينيّة والشعبيّة. إنّ مُجمَل ذلك، يُوضح مدى وثاقة الصِلة المنهجيَّة بين النظريَّة السياسيَّة وأساسها المعرفي والاجتماعي عند «محمد باقر الصدر».

فالتركيبة المزدوجة لنظريّة السلطة ليست إلا انعكاساً للبُنية الفكريّة المزدوجة بدورها بين النص من ناحية والعقل والواقع من ناحية أخرى، ولئن استند «الصدر» إلى النصّ القرآني في تأسيس كلتا المشروعيَّتين، وتأصيلهما، إلا أنَّ ذلك لا يغيِّب القاع المنهجي الذي حدَّد للصدر وجهته الاجتهادية في تحليل النص القرآني، وأسهم في تمييز خصوصيّته التأويليّة وأعطى لنظريته سِمَتها الإستثنائية.

إنّ تمثيل نظريّة السلطة عند «الصدر» في رسم بياني، سيبرز جذراً دينياً ينطلق منه خطان متساوقان: خط الشهادة ممثلاً بالأنبياء، فالأئمة المعصومين، فالفقهاء المراجع، وهو خط الحاكميّة الأيديولوجيّة، وخط الخلافة، ممثلاً بالأنبياء، فالأئمّة المعصومين، فالأمّة، وهو خطّ

الحاكميّة السياسيّة. وقد أوضح «الصدر» الحالات التي يتَّحد فيها الخطان أو ينفصلان، رغم أن العلاقة بينهما هي علاقة اتِّحاد في مرحلة المعصوم، وعلاقة توالف وتكامل في مرحلة الغَيْبة.

إلا أن المقاربة التحليلية لتوزُّع الصلاحيَّات والأدوار، بين الفقيه والأمة، وهذا ما شرحناه سابقاً، واستناد آليّات اختيار القيادة السياسية إلى الشورى ممثّلة بالأمة، سيظهر تركّزاً للصلاحيّات السياسيّة الأساسيّة بيد الأمة رغم خضوع هذه الصلاحيات لإشراف وتوجيه أيديولوجي وديني من قِبَل الفقيه، فالعمليّة السياسية في النظام الإسلامي تبدأ نُواتها الأولى بالتشكّل في كنف الأمة، لتنطلق بعد ذلك على شكل تَمَظهُرات فَوقيَّة في تشريعات وبُنَى ومؤسَّسات دستوريّة. إن التوالف المزدوج لتركيبة السلطة سيبدو ذا مصداقية عالية في النظام الإسلامي بوصفه بنية دينية ـ سياسية، أي بما هو سلطة كُلِّية وشاملة تتخطّى الاختزال في الدلالة السياسية لوحدها، بينما لو أقدمنا على ذلك، تجاوزاً، وحصرنا السلطة في بعدها السياسي، فستبدو الأمة هي صاحبة السلطة والقابضة على زمامها.

إن مقاربة مفهوم خلافة الإنسان للّه الذي شكَّل الأساس النظريَّ لحاكمية الأمة سياسيّاً، سيضعُنا في مواجهة تعيين أكثر تعقيداً لوظيفة السلطة، إذ إن المستخلَف (بفتح اللام) عليه أن يتخَّلق بصفات المستخلِف (بكسر اللام) ويكون أميناً عليها، وهذا هو مفهوم الأمانة الذي يُعادل معنى الرسالة. إنّ ذلك يجعل من وظيفة السلطة دينية في منطلقها وكُلِّية في مآلها. فالدولة حينئذٍ ليست إلا تجلِّياً أداتيّاً لعلاقة الاستخلاف القائمة بين اللّه والأمة. وعند ذاك، فالمجال السياسي ليس سياسياً إلا من ناحية القسمة التي قامت وظيفياً بين الأمة والفقيه. لكنه في جوهره حقل كلّي وشمولي، ولا يتحقّق معناه الوظائفي إلا بما هو كلِّي وشمولي. وعلى هذا الأساس، ستكون الصورة على قدرٍ كامل من الانسجام، فيما لو استعدنا تلك التعريفات المتعدِّدة والمتناثِرة التي

حدَّدها «الصدر» لمهام الدولة الإسلامية، حيث اعتبرَ أن الحكم في الدولة الإسلاميّة هو رعاية شؤون الأمة طِبقاً للشريعة الإسلامية، ومهام الدولة هي بيان الأحكام، ووضع التعاليم والتفصيلات القانونية، وتطبيق أحكام الشريعة والقضاء في الخصومات الواقعة، كما أنها معنية بالتربية الشاملة للأمّة، ومعالجة المشاكل المترتبة على مأزق المركب الحضاري، ورفع الاختلاف عن المجتمع، والعودة إلى الأصل التوحيدي، وإملاء منطقة الفراغ التشريعي من قِبَل وليّ الأمر، والسير نحو اللّه كهدف نهائي للمسيرة الإنسانية. وقد يصحُّ اختزال كل هذه التعريفات بتوصيف «الصدر» للدولة الإسلامية كدولة فكريّة من حيث الكينونة، وتوصيفها كظاهرة نبوية أصيلة من حيث النشأة. وكنا قد أشرنا من قبل إلى أن هذا التعالي بوظيفة السلطة دفع عدداً من الكتاب(1) إلى اعتبار الدولة هدفاً كامناً وراء كلِّ كتابات «العلامة الصدر» ومطمحاً لكلِّ الأنشطة الاجتماعية عنده. بَيدَ أنّ هذا التعالي بالسلطة إلى درجة المقدَّس والإحالة بها إلى طبيعة كلّيانية، يجعل منها معادِلاً وُجودياً للمجتمع المسلم، ومجالاً لتَمَفْصُل الوحي مع التاريخ وتحقُّق الدين في المسار الكوني.

فهل نحن أمام مفارقة ماثِلة، تكمُن في السؤال عن مدى الانسجام القائم بين بُنية السلطة بتركيبتها الدينيّة ـ العقليّة، وبين وظيفتها الكلّيانيّة التي تكاد تكون أقرب إلى المعنى الديني ـ الميتافيزيقي؟

فإذا كانت كلُّ عقلانيَّة سياسيَّة تجد التماسها في تسويغ دور الأمّة وتكثيفه في بُنية السلطة، فإنّ هذه العقلانية تتجلّى من خلال نزوعها

(1) Batatu, Hanna: Shiai organizations in Iraq: Al-Da'wah Al-Islamiyah and Al-Mujahidine, In Y.K. I cole and NIKKI, R. Keddie (eds..) Shi'ism and social protest New Haven and London: Yale University Press, 1986 p181.

لتعظيم البُعد المدني ـ الاجتماعي في وظيفة السلطة والتباعد بها عن رتبة المقدَّس[1]، ما يجعلنا على شفا الحكم بكثير من التردُّد.

إنَّ عقلانية «الصدر» في مشروعيَّة السلطة وبُنيتها هي أكثر حداثة مما هي في وظيفة السلطة عنده، ولا بدَّ من الاعتراف بأن منشأ التردُّد، هو أن «الصدر» يعيد قوام السلطة إلى الأمة نفسها، ما يَؤول مُجدَّداً إلى إلصاق الوظيفة الكُلِّيانيَّة للسلطة بالأمّة، وهو ما ينفي مصداقيّة تلك المفارقة، ويُحيلها إلى افتراض مُحتَمل، ويضعنا أمام تَموُّج في نَسَق السلطة ونَمْذَجَتِه، وتداخُل بين ما هو حَدَاثَوي ـ عقلي، وما هو ديني كُلِّي.

(1) هذا ما نجده على سبيل المثال في نموذج ولاية الأمة على نفسها عند «العلاَّمة الشيخ محمد مهدي شمس الدين».

الخـــاتِمــة

الخاتمــة

انطَوَت مقاربتُنا لعلاقة الدين بالسلطة في الفكر السياسي الشيعي، على معالجة ثلاث نظريَّات كُبرى تُعبِّر عن الاتجاهات النظريّة الأساسيّة التي قامت عليها أدبيّات الفكر السياسي الشيعي في النصف الثاني من القرن الماضي، وصولاً إلى مرحلتنا الراهنة. وقد آلت كلُّ نظرية إلى وجهة مُغايِرة عن الأخرى جزئياً أو كلّياً، في محاولة الإجابة على اغتراب التاريخ السياسي الشيعي، وافتقاد السلطة لمشروعيَّتها، من خلال صَوْغ البديل النظري الذي يُعيد بناء نصاب السلطة الشرعيَّة، وتقويم الاختلال التاريخي الذي تسبَّبت به السلطة الغصبية، وتعويض الفراغ المستديم الذي نشأ بعد الغَيْبَة الكبرى «للإمام المهدي».

لقد عالجنا نظريَّة ولاية الفقيه العامَّة عند «الإمام الخميني، التي تقوم فلسفتها النظريّة والعمليّة على تواصل الإمامة كدور ووظيفة واستمرار ولاية الإمام المعصوم، من خلال نائبه العام الوليِّ الفقيه. فالسلطة وفق هذه الرؤية تقوم على أساس المشروعيَّة الدينية، رغم تشييد استدلالاتها النظريَّة على أُسُس مُتعدِّدة فقهيَّة وعقليَّة وواقعيَّة، وهي سلطة ذات مقام مُقدَّس بحكم النيابة للمعصوم. أمّا وظيفتها فكُلِّية وشاملة، دينيّاً ودنيويّاً، وتَهدِف إلى تنفيذ الأحكام الإلهيَّة، وإقامة العدل وخدمة الناس. ويُشترَط

بالحاكم في هذه النظريَّة شرطان جوهريَّان هما العلم والعدالة. أما المجال السياسي، فهو مجال مُلتَحِم مع الديني ولا انفكاك بينهما.

فإذا كانت هذه النظريَّة تقوم على التواصُل في الزمنين التشريعي والسياسي للإمامة، فإنّ نظريّة «ولاية الأمّة على نفسها» عند «العلاّمة الشيخ محمد مهدي شمس الدين» قامت على التواصُل في الزمن التشريعي الذي يستمر عبر الفُقهاء، وعلى القطيعة في الزمن السياسي، حيث تُدشِّن الغَيْبَة الكبرى زمناً سياسيّاً مُغايِراً هو الزمن السياسي للأمّة، ففي الزمن الأوّل الحكومة إلهيَّة، بينما الحكومة في الزمن الثاني دُنيويّة. وتُشكِّل المشروعيّة الشعبيّة أساساً لممارسة السلطة، والشورى قوام بناء نصابها. وهذه الرؤية تَنزع عن السلطة/ الدولة صفة المقدَّس، وتمنحها للأمّة من حيث وحدتها وحضورها. أمّا الحاكم في هذه النظريّة، فيجب أن يتمتّع بالكفاءة والأمانة، أمّا التّقوى الشخصيّة فتُعتبَر من المُحسنات[1]، في حين أنّ وظيفة السلطة هي الرعاية وتمكين المجتمع، والمجال السياسي على ضوء هذه النظريَّة هو مجال تدبيري تنظيمي، تتحدَّد علاقته بالدِّين من خلال مجموعة من القِيَم الحاكِمة للمجتمع السياسي.

في المقابل، وجدنا أن نظريَّة «العلاَّمة محمد باقر الصدر»، قد قامت على تركيب مُزدوج لمشروعيَّة السلطة، وتوالف مُحايث من التواصل والانقطاع، لا يصحُّ الفصل بينهما إلا مُؤقَّتاً، لقد أينع الجذر الديني مع الصدر فلسفَتين متساوِقَتين، إلا أنه يُعيد دمجهما، فالحاكِميَّة السياسيَّة تمارسها الأمّة عبر الشورى، مستندة إلى المشروعيَّة الشعبيَّة، والحاكِميَّة الأيديولوجيَّة يمارسها الفقيه بالاستناد إلى المشروعيَّة الدينيَّة، لكن هذه المرَّة، على نحو يختلف عمَّا هو عند «العلامة شمس الدين»،

---

(1) أُنظُر: المقابلة الخاصة مع «الشيخ محمد مهدي شمس الدين» في ملاحق كتاب «الفقيه والدولة/ الفكر السياسي الشيعي»، «فؤاد إبراهيم»: ص438.

لأن الفقيه لا ينفصل عن الأمّة بل يُشرف عليها ويقاسمها الصلاحيَّات السياسيّة في آن. إن «الصدر» يُحدِّد للفقيه المرجع شَرْطَي العدالة والعِلم بوصفه شاهداً. بينما تكاد السلطة تَرقَى إلى درجة المقدَّس بحكم وظائفها الكُلِّية الدينيّة والدنيويّة على حدٍّ سواء، وهي تمتدُّ امتداداً وسيعاً، يُغطِّي نواحي الواقع الاجتماعي والسياسي كافة، لذا، فالمجال السياسي لا يغدو سياسياً إلا من ناحية القِسمة الوظائفيَّة بين الأمّة والفقيه، بينما هو في جوهرِه، مجال مشترك يلتحم فيه الديني بالسياسي.

إنّ مقاربة النظريَّات الثلاث عند «الإمام الخميني» و«العلاّمة الصدر» و«العلاَّمة شمس الدين»، من زاوية المشروعيّة، تُفضي إلى تصنيف ثلاثي: المشروعيّة الدينيّة، المشروعيّة المُزدوجة، والمشروعيّة الشعبيّة، في حين أنّ المقاربة من زاوية تحديد طبيعة المجال السياسي الذي أفرزته هذه النظريّات، ستكون نتيجتها تصنيفاً ثنائياً، تجعل «العلاّمة شمس الدين» في ناحية و«الإمام الخميني» و«العلاّمة الصدر» في ناحية ثانية. حيث إن المجال السياسي عند «شمس الدين» بدا مدنيّاً ومستقلاًّ، وهو أشبه بحكم استقلاله هذا بالاتجاهات الغربية الحديثة ذات المنزع الديموقراطي التي تُشدِّد على استقلال المجال السياسي عمَّا عداه. وفي واقع الأمر، تُعتَبر استقلالية المجال السياسي، إشكاليّة رئيسيّة في علم الاجتماع السياسي الغربي، على ما يذهب إليه «توم بوتومور»[1]. وفي

(1) يُقيم «توم بوتومور» تمييزاً بين اتجاهَين عريضين، بالنَّظر إلى هذه الإشكاليَّة: اتجاه التأكيد على استقلال فكرة السياسة التي «تبلورت» على أيدي مفكِّرين عديدين أكثر تعارُضاً مع الماركسيَّة، وأصبحت تؤلف أحد الأقطاب الرئيسية للنظريَّة السياسية منذ نهاية القرن التاسع عشر إلى حدّ ما. كما هي الحال مع «ماكس فيبر» و«توكفيل» و«موسكا» و«باريتو»، في مقابل الماركسيّة التي قضت ضِمنياً بعجز كلِّ أشكال السياسة على حد تعبير «كارل بوبر».

أُنظُر: «توم بوتومور»: «علم الاجتماع السياسي»، ترجمة «د. وميض نظمي»، دار الطليعة، بيروت، 1986م ط1، ص11 ـ 14.

المُقابل، سنجد التحاماً عند الإمام الخُميني و«العلاّمة الصدر»، بين المجالين الديني والسياسي، فالسياسي هنا ليس إلاّ تعبيراً دينيّاً، وتطبيقاً قِيَميّاً ودستوريّاً للشريعة، فالسياسي وِفقَ هذا التصنيف لا يُلْتمَس بذاته، إنّما بالديني الذي يعطيه المعنى ويُحدِّد له الوظيفة. والحال، فإنّ التصنيف الثنائي للمجال السياسي، تلازُم كذلك مع ثنائية أخرى، ترتبط بالوظيفة الحضاريّة للدولة/ السلطة، لقد أَثْمَر المفهوم المدني للمجال السياسي عند «الشيخ شمس الدين»، وظيفة مدنيّة للسلطة تَنزع عنها كلّ ما يتعالى بها إلى رتبة المقدّس، بينما تأسّست في المقابل عند «الإمام الخميني» و«السيد الصدر» قيمة دينية للسلطة، كُلِّية في وظيفتها، وحضارية شمولية في مُبتغاها العام. وتنطوي هذه الصيغة الحضارية لوظيفة السلطة على مضمون عقائديٍّ ووِجهة رساليّة، وهي تنسجمُ في سِياق تواصُليٍّ مع المفهوم التقليدي لوظيفة السلطة في التاريخ الإسلامي، الذي يرى «د. حامد ربيع»[1] أنّه يقوم على فكرة الوظيفة الحضاريّة للدولة الإسلاميَّة، على أساس الدمج بين المثاليّات الأخلاقيّة والمثاليّات السياسيّة. إلاّ أنّ هذا التقابُل في النموذجين، يمتدُّ إلى فكرة الكيان السياسي للدولة، فالدولة عند «العلاّمة شمس الدين» لا بدَّ لها من حدود ترتكز عليها، ما يدخل مفهوم الأرض في مكوِّنات فكرة الدَّولة، وانحصار صلاحيَّة الولاية السياسية في إطار الكيان السياسي دون الإمتداد في فضاء الأمة. في حين أنّ توصيفات النموذج الثاني اتسمت بمضمون عقائدي أبعد امتداداً، فِكرَوي وغير مكاني، مثل حكومة القانون الإلهي، الدولة الفِكْرية، والدولة كظاهرة نبويَّة. إنّ هذا الاختلاف يؤدِّي إلى مَوْضَعَة الثقل السِّياسي عند كلا النموذجين في مواقع مختلفة، «فالشيخ شمس الدين» يمنح الثقل السياسي للأُمَّة (المجتمع)، بينما تقوم فكرة

---

(1) انظُر: تحليل «نزيه نصيف الأيوبي» لفكر «حامد ربيع» حول مفهوم وظيفة الدولة الإسلامية: «العرب ومشكلة الدولة»، دار الساقي، بيروت، 1992، ط1، ص 81 ـ 94.

«العلاَّمة الصدر» على توزيع هذا الثقل وفق تقاسُم وظائفي بين الفقيه والأمة، في حين يتحوَّل موقع الوليِّ الفقيه إلى مركز الثقل السياسي في نظريَّة الإمام الخميني.

إنَّ تتبُّع الجذر القِيَمي لبناء السلطة في هذه النظريَّات، وتَلمُّس تلك المكانة الأكثر سُمّواً للمفاهيم، يُوصِل إلى القول بأن الحرِّية هي قيمة القِيَم عند «العلاَّمة شمس الدين». بينما يستند «العلاَّمة الصدر» إلى قيمة جوهريَّة لفكرة الأمانة (الخلافة). أما «الإمام الخميني» فقد استند إلى فكرة العدالة (ما يُترجَم تنفيذ الأحكام الإلهيَّة ويُشكِّل جوهر الإمامة).

إنّ تمييزاً مُمكناً، تجدُر إضافته إلى مُجمَل الافتراقات العديدة التي تَضمَّنتها نظريَّات السلطة في الفكر السياسي الشيعي، يرتبطُ بنمطِ العلاقة القائمة بين الأُمّة والسلطة، ليس من زاوية أداتيّة تتّصل بوسائل العلاقة بل بمضمونها، فما الذي يُعطي لتلك العلاقة مَعنى؟ وكيف تُعبِّر المشروعية عن نفسها في علاقة ما؟ وكيف تُترجم هذه المشروعيّة بمضمون نفسي ـ اجتماعي، قد يأخذ معنًى مصلحيّاً وانتفاعياً أو إيمانياً وإقناعيّاً؟ إنّ تحرير العلاقة بين المجتمع والسلطة من الطابع الديني، دفع بها إلى تشكُّل علائقي ذي مضمون مصلَحي ـ انتفاعي، تُنتجه بالدرجة الأولى تصوُّرات الجماعة لمصالحها. أما إخضاع تلك العلاقة إلى محدِّدات دينية، فقد جعل منها علاقة ذات بُنية إقناعيّة أقرب إلى صيغة الالتزام الفكري ومُوجبات الإيمان. إنّ السلطة في النموذج الأوَّل هي سُلطة مبثوثة ومُنتشرة وغير مُمَركزة والمجتمع فيها تعدُّدي أو على الأصح، التعدُّدية فيه قابلة أن تكون أصيلة وراسخة. بينما يقوم النموذج الثاني على مركزيّة شديدة، وعلى انشداد منظومة الأفكار فيه إلى مِحوَريّة الدور المنوط بالسلطة.

إنَّ السلطة وِفقَ الصِيغة الأولى هي أداة سَوْسٍ وتدبير. أما في الصيغة الثانية فهي بالإضافة إلى ذلك، مركز أيديولوجي لإنتاج الأفكار،

وتشكيل منظومة المُعتقدات ودفع منظومة اللامعتقدات (يمكن مراجعة تحليل «ميلتون روكيتش» في الفصل المنهجي في الباب الأوّل). وإذا استعرنا تقسيم «ناصيف نصَّار» المُصطَلحي ما بين الانتماء والانتساب، لإبراز الفرق بين مستويين مُختلفين في العلاقة مع السلطة، «حيث الانتماء غير الانتساب، وجماعة الانتماء غير جماعة الانتساب، إذ إنَّ الانتساب فعل ارتباط إرادي طوعي، . . ، بينما الانتماء ارتباط عضوي عميق، يرثه الإنسان في جملة تكوينه الاجتماعي»[1]. أمكن القول، إن العلاقة وِفقَ الصيغة الأولى حيث السلطة هي دولة فقط، ستكون علاقة انتماء بفعل تحوُّلها إلى حالة بذاتها كواقع اجتماعي يتعايش معه الفرد، بينما تأخذ العلاقة في الصيغة الثانية، حيث للحاكم الشرعي كينونة مستقلَّة من ناحية وجوده السياسي، إلى جانب وجود الدولة، البُعدين معاً، الانتماء والانتساب، والانتساب هنا يبقى ضرورياً وملحّاً للتعبير عن العلاقة الفكريّة القائمة مع السلطة ببُعدها الأيديولوجي. أمّا تعيين الفُروقات بين النظريّات الثلاث من ناحية الأشكال التي يُمكن أن تنشأ لضبط علاقة التفاعل بين السلطة السياسيّة والسلطة الدينيّة، وهي على وجه الإجمال تندرج في أحد «أشكال خمسة رئيسية، هي شكل الإندماج وشكل الإنكار، وشكل التحالف، وشكل الاستبعاد، وشكل الاستقلال. هذه الأشكال تحدِّد مواقف أساسية للسلطة السياسيّة من السلطة الدينية، وطُرُق تعامل ناتجة من تلك المواقف، وتنطوي على إمكانات تفريع وتركيب فيما بين الفروع.»[2]، فيسمح لنا ذلك بتوصيف نظريَّة ولاية الفقيه على أساس شكل الاندماج، بينما ستغدو نظريَّة «ولاية الأمّة على نفسها» أقرب إلى شكل الاستقلال، أما نظرية «خلافة الإنسان

---

(1) «د. ناصيف نصّار»: «منطق السلطة/ مدخل إلى فلسفة الأمر»، دار أمواج، بيروت، 1995م، ط1، ص76.

(2) المصدر نفسه، ص144.

وشهادة الأنبياء»، فهي تُمثِّل نموذجاً لشكل توليفي مركَّب من شكلَيْ الاندماج والتحالف، فالاندماج جوهره التماهي، فيما التحالف يفترض وجودين مُغايِرين، لكنهما ينسجمان ويلتقيان في علاقة مُتساندة ومُتكاملة.

في الواقع، تندرج هذه النظريَّات الثلاث في سياق من المشتركات والتبايُنات. تعبِّر عنه مفاهيم مُتماثِلة وأخرى مُتعارِضة، رغم انطوائها إجمالاً، من حيث الأصل، في تصنيف كُلِّي يقوم على اعتبارها نظريَّات دينيَّة، تجد في النصِّ الشرعي وجهتها، وفي الاستدلالات الفقهية والعقائدية مسوُّغاتها النظريّة، فما الذي يدفع هذه الرؤى والاجتهادات إلى التباين والاختلاف في بناءاتها ونتائجها، رغم استنادها إلى إطار مرجعيٍّ مشترك، وإلى بنية أُصولية واحدة؟ مما لا شكَّ فيه، أن هذا السؤال الإشكالي يتجاوز البحث في حصر الإختلاف في دائرة الأدلَّة الشرعيّة فقط، وردِّها إلى تباين ذهني خالص، إذ ثمة عوامل إضافية أكثر غوراً، ربما جعلت من ذاك التباين مُمكِناً. ودفعاً للإلتباس وسوء الفهم، سنعيد التذكير بما سبق وأوردناه في الفصل الذي خصَّصناه لتحديد الإطار المنهجي، حيث رفضنا اعتبار الأفكار نتاجاً لأساسها الاجتماعي، دون أن ننفي تأثيرات الواقع على بُنية الفكر في إطار علاقة مُتبادلة، خاصة عندما يكون الفكرُ دينياً، إذ سينزع هذا الفكر حينذاك إلى أعلى درجات الاستقلاليّة، دون أن يتحرَّر على نحو قاطع من تأثيرات الواقع الاجتماعي ـ السياسي. مع التنبيه إلى ضرورة التمييز بين الدين بذاته من ناحية، والفكر الديني من ناحية أخرى، فالدين بما هو منظومة مُوحَى بها، هو نتاج مستقلٌ غير وضعي وغير تاريخي. لقد شدد «مرسيا إلياد» مراراً في تحديده لمنهج مقاربة الظاهرة الدينية على أنّ «مؤرخ الأديان إذ يدرس التعبيرات الدينية التي تُعبِّر عنها ثقافة من الثقافات، فهو يتطرَّق إليها من الداخل، فلا يقتصر إذن على سِياقها الاجتماعي أو الاقتصادي

أو السياسي.»![1] ومؤكِّداً على أنَّ المُعطيات الدينية تتمتَّع بصيغة وجود خاصة بها، إنها تُوجد على مستوى مرجعيَّتها الخاصة بها، وفي عالمها المخصوص، أمّا كون هذا العالم مُختلفاً عن العالم الطبيعي الذي يندرج الاختبار المباشر ضمنه، فأمر لا يستتبع نزع طابع الواقعيّة عنها، ويرى أن الموطن الديني يكشف عن دلالالته ومعناه العميق عندما يُؤخذ على صعيد مرجعيّته الخاص، لا عندما يُرد أو يختزل إلى أحد أوجهه الثانوية أو إلى أحد سِياقاته[2].

وبالطبع، نودُّ أن نتجنَّب التوسُّع هنا، في الخوض مجدَّداً في التأسيس المنهجي الذي سَبَق أن أنجزناه. بَيدَ أنّ إعادة التأكيد على أن للفكر الديني مرجعِيّته الخاصة ومَنطقَه الداخلي الخاص، تبدو ضروريَّة دون أن تعني نزع الصفة الواقعيّة، أو إقفال منافذ تأثير الواقع على بُنية هذا الفكر، ما يقدِّم إجابة على ما يجعل التباين في الجتهادات والرؤى مُمكناً وقابلاً للانوجاد.

إن إخضاع نظريّات السلطة موضوع بحثنا، لهذه القاعدة المنهجيَّة، سيسمح لنا بتعيين جانب من العوامل التي تجعل الفروقات مُمكنة، وهو ما يتّصل بالعلاقة بالواقع والسِياقات الاجتماعية ـ السياسية ودرجة الاستقلالية تجاهها.

إن الفكر السياسيَّ الشيعي موضوع بحثنا، لم يكُن مُمكناً فهمه وتفسيره إلا بالاستناد إلى مرجعيَّته الفقهيَّة والعقائديَّة الماثلة في النص الديني نفسه، إلا أنّ ثمَّة تفاوتات في علاقة التأثُّر بالواقع لا سبيل إلى

---

(1) «مرسيا إلياد»: «الحنين إلى الأصول»، (ترجمة «حسن قبيسي»، دار قابس، بيروت / دمشق، ط1، تاريخ، ص 13 ـ 14، راجع الفصل الأول).

(2) المصدر نفسه، ص17.

تغييبها، إذ إنَّ ولاية الفقيه العامة، بدت أكثر النظريَّات استقلالاً وانتساباً إلى بنْية النص الديني. لقد ظَهَرَ لنا كيف أن الغرب كمصدر مَعرِفي أو كموضوعٍ للمُحاكاة، بدا مُغفَلاً ومقاطَعاً في النَسَق الفكريَّ عند «الإمام الخميني»، بينما اختلفت البُنية الفكريَّة عند «العلاّمة شمس الدين» التي بدت أكثر احتواء على إشكاليَّات المُعاصَرة، وأكثر انشغالاً بهواجس التجديد، وأشد انفعالاً بضرورات التكييف مع الواقع. إنّ ذلك سيأخذ اتجاهاً مُنسجِماً مع البيئة التعدُّدية التي عاش في إطارها «العلاّمة شمس الدين»، والتي تُتيح بدورها لنظريّة ولاية الأمّة على نفسها، أي تأصيل المشروعِيَّة الشعبية بذاتها دون إقرانها بالمشروعيّة الدينية، أن تبدو نِتاجاً مُجسَّداً لنزوع حثيث باتجاه عقلانيّة سياسيّة شديدة الانشغال بضرورات الواقع وخصوصيَّاته.

والحال، فإنّ التركيب المزدوج للمشروعيَّة الشعبيَّة والدينيّة في نظرية «العلاَّمة الصدر» ستغدو نِتاجاً متوالِفاً مع بُنية فكريّة انشغلت بتشييد أرضيّة نظريّة واحدة تزيح كُلَّ تعارض بين الواقع والعقل والنص، وستغدو كذلك نتاجاً غير مفارق لبيئة اجتماعيّة ـ سياسيَّة ثنائية، انشغل «الصدر» بخصوصيَّاتها وضروراتها وبدائل التغيير السياسي فيها.

إنَّ هذه الخُلاصات نَعرِضها على صورة افتراضات، نبغي من خلالها إظهار التفاوُت في مدى تأثير أو استقلالية الفكر السياسي عن جغرافيَّته الاجتماعية والسياسيَّة، ودخول الواقع بوطأة إشكاليَّاته وخصوصيَّاته كمكوِّن من مكوِّنات الوعي النظري.

إلى ذلك، قد يكون مفاجئاً بالطبع، ما نفترضه نزعة حداثَويّة واسمة للفكر السياسي الشيعي، وهي مُباطِنة لهذا الفكر وكامِنة في منطقه الضِّمنِي، رغم تفاوُت تعبيراتها، وتبايُن تمثُّلاتها واختلاف مطارح توطُّنها

داخل المفاهيم التي انطوت عليها نظريات السلطة موضوع المعالجة. وطالما أن المعالجة مختصَّة بالفكر السياسي، أي حيث لا يكون الخطاب مَعرِفيّاً بل سياسيّاً، ينشد إنشاء سلطة من طراز خاص وفق مشروعية مغايرَة لما هو قائم في الأنسِقَة الأخرى، لذا، فإنّ هذه النزعة الحداثويّة المفترضة تتميَّز من ناحيتين: أولاً من حيث اقتصارها على البُعد السياسي هنا، وهي تأخذ معنًى مُرادفاً للعقلانيَّة السياسيَّة، وثانياً من حيث أن لها منطقها الخاص الذي لا يُقيم قطيعة مع الأصل الديني. إنها بمعنىً من المعاني حداثة دينيّة مسكونة بهواجس الهويّة، وإثبات الذات، وكيفية تحقُّق هذه الذات في السيرورة التاريخيّة المعاصِرة.

إنّنا نفترض أنّ الحداثة قدراً لا مناصَ منه، تلك حقيقة يجب أن تُنزَّلَ مَنزِلة المسلَّمات، لكن وفقاً لأيّة صورة وأيّة خصوصيّة؟ ذلك هو السؤال الذي يكشِف جوهر الإشكاليّة الراهنة في تجلِّيها الأكثر رُسوخاً.

لقد عبَّر البعض عن الوطأَة الأقسَى للحداثة؛ ذلك أنّها «بسبب قدرتها على قلبِ فضائنا الطبيعي، بلا رحمة وبلا شفقة، تضع قوالب عالمِنا الإدراكي، وترسُم بُنَى معاييرنا التقويميّة، وتصبح بمثابة النظّارات التي بواسطتها نرى العالم ونُدركه، ولا يُمكن أن نعود إلى نقطة الصفر من التاريخ، لكي نتمكَّن من هناك، أن نرى من جديد إسلامنا، كما كان يرى قبل مجيء الحداثة، وهكذا تغدو هذه المقولات اللاَّواعية أشكالاً قَبْليّة لمعرفتنا»[1]. ويُكمل هذا المعنى ما يذهب إليه «أوليفيا روا» الذي يرى أنه «ما عاد العالم المسلم المعاصر عالم القرون الوسطى الإسلامية، مثلما أن الدولة الأوروبية ما بعد «ميكيافيلي» لم تعد دولة «القديس توما

(1) «داريوش شايغان»: «أوهام الهوية»، (ترجمة «محمد علي مقلد»، دار الساقي، بيروت، 1993م، ط1، ص124).

الأكويني». للدولة في الشرق الأوسط تاريخيّتها، لكن هذه التاريخيّة لا تنفصل عن نقطة الإلتقاء بالغرب، فالغرب حاضر في التصوُّر السياسي للعالم الإسلامي الحالي، لسرّائه أم لضرّائه، مثلما هو حاضر في الفكر الإسلامَوي، وفي قِيَم الاستهلاك السائدة في مجتمعات اليوم»[1].

بَيدَ أنّ هذه الحداثة الغربيّة التي يجري الكلام عنها ليست في حقيقتها سوى مَسار من تعبِئة ومُبايَنة وعَلمَنة، التعبئة من حيث كونها مفهوماً للحِراك الاجتماعي، وانتقال البضائع وحركات السكان وتقلُّب المواقع، أمَّا المُباينة، فهي مفهوم يقوم على الصلة بين ظاهرتي الحداثة وتقسيم العمل، مع ملاحظة شكلين لمعياريَّة التباين، شكل المباينة في تعريف المناصب والأدوار وفقاً لأحكام قديمة، وهو ما يسمى بالمُباينة السَلَفيَّة، وشكل المُباينة الآخر استناداً إلى المُستلزمات والمُتطلِّبات المرتبطة بحسن سير المجتمع، فالشكل الأول يُسمِّيه «دوركايم» المُبايَنة الآليّة، والثاني يُسمِّيه المبايَنة العُضوية/ الوظيفيّة، بينما يؤثر «ماكس فيبر» وصف الانتقال من السَلَفي الآلي إلى العصري الوظيفي، بأنه عمليّة ترشيد/ تعقُّل. أما العَلْمَنَة، فهي المفهوم الذي يتّصل بالفصل القائم ما بين الكنيسة والدولة ومؤسّسات البحث والتعليم، فمسألة العَلْمَنَة لا تنحصرُ في علاقات الكنيسة بالدولة، بل تمتدُّ أيضاً إلى علاقات العلم الوضعيّ بالكنيسة[2].

إلا أنّه، في مقابل هذا التعريف، ثمة مقاربة نقديّة أزمعت تأسيس مفهوم جديد للحداثة يحاول إنقاذَها من نفسها، ومن نزعتها التدميريّة. هذا ما يذهب إليه «ألان تورين» الذي يرى أنّ فكرة الحداثة في شكلها

---

(1) «أوليفيه روا» «تجربة الإسلام السياسي»، ترجمة «نصير مروة»، دار الساقي، بيروت 1996م، ط2، ص24.

(2) «د. خليل أحمد خليل»: «المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع»، دار الحداثة، بيروت 1984م، ط1، ص59 ـ 61.

الأعظم طموحاً، كانت التأكيد أن الإنسان هو ما يصنعه، وينبغي أن يوجد إذن توافقٌ وثيقٌ يزداد وثوقاً بين الإنتاج الذي جعله العلم والتكنولوجيا أو الإدارة أشدَّ فعاليَّة، وتنظيم المجتمع الذي ينظِّمه القانون، وبين الحياة الشخصية التي تحرِّكها المنفعة كما تحرِّكها أيضاً إرادة التحرُّر من جميع القيود. علام يرتكز هذا التوافق بين الثقافة العلمية والمجتمع المنظم وبين الأفراد الأحرار، إن لم يكن على انتصار العقل؟ فالعقل وحده يوحِّد التوافق بين العمل الإنساني ونظام العالم.

إنّ الحداثة عند «تورين» هي صعود العقل والدنيوة، بيدَ أنَّ ذلك أفضى إلى هذا الانفصال المُتزايد بين العالم الموضوعي الذي خَلَقه العقل المُنسجم مع قوانين الطبيعة وبين عالم الذاتية. إن الحداثة حطَّمت العالم المقدَّس الذي كان في آن واحد عالماً إلهيّاً وطبيعيّاً، شفّافاً للعقل ومُبدعاً، ولم تحلّ محلّه عالم العقل والدنيوة، صارفة الغايات النهائية إلى عالم ليس بوسع الإنسان أن يبلغه. لقد أحلَّت محلَّ وحدة العالم ثنائية العَقْلَنَة وإضفاء الذاتية. إن نقد الحداثة الذي يمارسه «تورين» يريد أن يخلِّصها من التقليد التاريخي الذي قصرها على العَقْلَنَة، وأن يدخل إليها موضوع الذات الشخصيّة وإضفاء الذاتية، فالحداثة عنده لا ترتكز على مبدأ وحيد، وأقل من ذلك على مجرّد هدم العوائق أمام سيادة العقل، إنها موضوعة من الحوار بين العقل والذات، الذات دون العقل، تغدو حبيسة وساوس هويَّتها، والعقل دون الذات يغدو أداة للقوّة، ولقد عرفنا في هذا القرن دكتاتوريّة العقل وانحرافات الذات الشموليّة، فهل من الممكن أن تتحاور أخيراً صورتا الحداثة اللتان اقتتلتا، أو جهلت إحداهما الأخرى، وأن تتعلّما العيش معاً[1].

---

(1) «الان تورين»: «نقد الحداثة/ الحداثة المظفرة»، القسم الأول، ترجمة صيَّاح الجهم، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق 1998م، طبعة، الصفحات: 3 ـ 8 ـ 9 ـ 11 ـ 12.

إنّ نقد «تورين» للتطبيق التاريخي للحداثة الغربية، الذي جعل من العقلانيّة الإراديّة في بعض مراحلها استبداداً مستنيراً، ووضع العقلانيّة الأداتية أكثر فأكثر في خدمة الطلبات والحاجات التي أخذت تفلت شيئاً فشيئاً كُلَّما دخلنا مجتمع الاستهلاك الجماعي، يضعنا أمام نشدان حداثة أخرى، أكثر إنسانيَّة وأكثر التئاماً مع الذات الشموليّة، وأقل انشاراً للعقلانيّة بوجهيها الموضوعي والأداتي، ويكسر انقفال الأُفق أمام أشكال أخرى من الحداثة ليست ارتدادية إلى ما قبلها بل تجاوُزيّة وتصحيحيّة.

في مواجهة طغيان الحداثة والكشف عن مثالبها الحادَّة، علينا أن نتنبَّه إلى أن حضورها قد يتجلَّى في أحيان كثيرة من خلال المُغايِرة أو المحاكاة النقديَّة أو الاستلهام والتناظُر، إن هذه الحداثة قد تحضر عبر نقيضها، أي عبر تمثُّل ما يتعارَض معها، إنّ الحضور بذلك يكتسي مضموناً معقَّداً غير بسيط وغير مباشر.

فإذا كان الفكر السياسي الشيعي يسعَى لتأصيل السلطة وِفقَ مشروعيَّة مُستقاة من الفكر الديني، فإنّ ذلك ينطلقُ من إرادة واعية كامنة وراء الجُهد النظري الذي استحوذته نظريّات السلطة. إلا أنه فيما لو توخّينا استعارة مفهوم «ريجيس دوبريه»، أنّه إلى جانب ذلك، ثمة إرادة تقبع في الخفاء على صورة «لا شعور سياسي»[1]، ونستخدمه هنا مجازاً للإشارة إلى ما لا يفصح عن نفسه في بُنية النظريّة السياسيّة، ذلك أنّه من الصعب أن نوافق «دوبريه» على اعتبار هذا اللّاوعي السياسي يشكِّل جوهر التمثيلات السياسيّة والحياة السياسيّة والوجود السياسي، بل هو مجرّد عامل من عوامل أخرى ينتهي معظمها في بُنية الوعي السياسي نفسه.

إن هذا المحدِّد الخفيّ يتوارى خلف الجُهد الكَؤود لمواجَهة الحداثة

---

(1) أُنظُر كتاب «ريجيس دوبريه»: «نقد العقل السياسي»، (ترجمة د. عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، 1986م، ط1 ص43 ـ 45).

بحداثة أخرى، وتوفير ذاك الحضور المنافِس للنماذج المُعاصَرة، في حالة الفكر السياسي الشيعي المعاصر، ثمة انزياح لمفهوم الحداثة عن سِياقه الغربي، وهو يجهِّز على مضمونه الأصلي فلا يبقي منه غير بعض إشكاليّاته وبعض تجلّياته، التي يجري إدغامها في بُنية الفكر الديني نفسه، وهنا نكاد نختصرها في العقلانيّة السياسيّة، التي لا يلتمس تحقُّقها في التجربة الغربيّة إلا من خلال جعل الإنسان أصلاً لمشروعيَّة السلطة ومِحوَراً لوظائفها، رغم الاختلالات التي تجلَّت في ترجمة «سيادة العقل من خلال النفوذ المتزايد للنظام على الفاعلين»(1). بينما تجلَّت هذه العقلانيَّة في الفكر السياسي الشيعي في إعلاء قيمة الإنسان في عمليّة إنتاج السياسة دون أن تبلُغ حدَّ تحويله إلى أصل. إنّ تلك العقلانيّة السياسيّة ستشكِّل مِعياراً ميسَّراً لتوصيف المشروعيَّة الشعبيَّة في بُنية النظريّة عند كُلٍّ من «العلاَّمة الصدر» و«العلاَّمة شمس الدين» رغم اختلاف الفوارق بينهما، والتي لا حاجة لإعادة استحضارها. بينما سنكون مُضطرِّين إلى تغيير زاوية المُقارَبة، فيما لو أردنا إخضاع نظريّة «الإمام الخميني» لهذا التوصيف المعياري، حيث سنجد تلك النزعة الحَداثويّة الواسمَة للفكر السياسي الشيعي في مكان آخر لا يتّصل بمفهوم المشروعيَّة، بمقدار ما يكمُن في مفاهيم أخرى ترتبط بوظيفة السلطة. لقد سَبَقَ أن أشرنا إلى استقلاليّة نظريّة ولاية الفقيه العامّة عند «الإمام الخميني» عن أيّة تأثيرات خارج بُنية النص الديني. بَيدَ أنّ ذلك لم يحلْ دون أن تستبطنَ بعض مفاهيم هذه النظريّة نزوعاً حداثويّاً مُبايناً ومستقلاًّ، حداثة يلدُها الفكر الديني نفسه، وتنتصب في ثناياه. إنّ ما بدا حضوراً للإنسان في مفهوم المشروعيّة في النظريات الأخرى، تحوّل عند الإمام الخميني إلى حضور للإنسان كموضوع للسلطة وليس مجالاً لممارستها.

(1) «آلان تورين»: «نقد الحداثة / الحداثة المظفرة،» ص5.

إنّ المشروعيّة الشعبية التي افتقدناها في التأسيس النظري للسلطة نبتت في وظيفتها، تلك هي الدلالات الصارخة لتحديد «الإمام الخميني» للإدماج الثلاثي الأبعاد لوظيفة الحكومة الإسلامية عبر تنفيذ الأحكام والعدالة وخِدمة الناس. وبهذا المعنى تتحوَّل وظيفة السلطة إلى أصل في المشروعيّة، وفي حال افتقاد تلك الوظيفة فإنّ ذلك يُؤدِّي حسب «الإمام الخميني» إلى افتقاد السلطة لقيمتها وشرعيّتها، أي انعدامها لأنها لا تساوي شيئاً. والحال، فإن انحكام عمل الحاكم ورأيه لقاعدة الصلاح، أي أن ممارسة السلطة يجب أن تقوم طبقاً للصلاح وبالتبعيّة له[1]، والذهاب بصلاحيّات الحاكم الى أوجّها بحيث تُجيز له «مصالح البلد والإسلام» في حال تعارُضها مع أحكام عباديّة أو غير عباديّة، أن يعطِّل مؤقّتاً تلك الأحكام[2]. إن ذلك في جوهره، ليس إلا إعلاء لقيمة الواقع وتكثيفاً لحضوره، وإدخاله كمحدِّد لممارسة السلطة من حيث لم يكُن يُحتسب. إنّ شرعيّة الفقيه إذا ما جرى إضفاؤها على الواقع بما هو ضرورات ومصالح، تُحيله الى مزاحم للنص، وفي هذه المزاحمة تفتح صلاحيّات الوليِّ الفقيه مجالاً حَدَاثوياً وسيعاً. ثمة دلالات يجب أن لا نضيِّعها في زحمة الأحكام المُسبقة المُتراكِمة التي تبقى أسيرة المنطق الشكلاني، والتي تُقارِب ولاية الفقيه بوصفها نظريّة تقليديّة. إذ ما هي هذه الحداثة التي نجهد لتبيان مضامينها المفارِقة، غير حضور الواقع أو العقلانيّة أو كِليهما في الآن نفسه.

فما يُفترض أنّه تقليدي من حيث كونه دينياً نقيّاً في نظريّة ولاية الفقيه العامة عند «الإمام الخميني» هو نفسه مدخل لحداثة سياسيّة جليَّة، فالتقليدي ينفي التقليدي ويلدُ منه حداثته الشرعيّة، ولن يكون ذلك مدعاة

(1) «الإمام الخميني»: «كتاب البيع»، ص416.

(2) «الإمام الخميني»: رسالته إلى رئيس الجمهورية الإسلامية في إيران، وردت في ملاحق كتاب «فؤاد ابراهيم»، «الفقيه والدولة»، ص422 ـ 433.

للدَّهشة بحال من الأحوال رغم غرابته. كان «صادق جلال العظم» قد ذهب في تصنيف «الإمام الخميني» في إطار تنميط المسار التاريخي الإسلامي، إلى إدراجه في خط الإسلام التاريخي الواقعي، في مقابل خط الإسلام الصِّراطي العقائدي[1]. وإذ نُؤكِّد تحفُّظنا على هذا التصنيف، بفعل عدم إلمامه الشامل بالبنية الفكريّة «للإمام الخميني» ووقوعه في الاجتزاء المخِلِّ لشمولية النَسَق، فإنّ ذلك لا يحول دون التقاط دلالة ذاك الإلتباس الذي وقع فيه الكاتِب العلمانِي الذي أدهشتهُ واقعيَّة الخطاب السياسي «للإمام الخميني» وحداثته.

بيدَ أنّ ولادة حداثة ما من بُنية الفكر الديني، لا تُشكِّل حدثاً فريداً، ولا تندرج كاستثناء غير مسبوق، ذلك أنَّ له ما يماثله مع اختلاف الظروف والسِياقات. ألم يولد اللاَّهوت المُعَقْلَنْ من رَحِم اللاهوت غير المُعَقْلَنْ في القرن السادس عشر الميلادي (1515م)، مع ظهور القِيَم البروتستانتيّة في أوروبا؟. ألا يطرح التحقيب العربي ـ الإسلامي لتأسيس الحداثة، ذاك الانعقاد لنطفتها في رحم دعوات الإحياء الديني وإطلاق حركة النهضة العربيّة الإسلاميّة في القرن التاسع عشر مع «رفاعة الطهطاوي» و«محمد عبده» و«جمال الدين الأفغاني»؟[2].

من ناحية أخرى، سنجد أنّ للمأْسَسَة في الفكر السياسي الشيعي حضوراً متفاوتاً، يبلغُ حدَّ الغياب تارةً، ويقتصر على إلماحات خفرة تارةً أخرى، بيد أن الإسهام الدستوري الذي انطوت عليه اللَّمحة التمهيديّة لدستور الجمهوريّة الإسلاميَّة من قبل «العلامة الصدر» يشكل استثناء

---

(1) «صادق جلال العظم»: «العلمانية والإسلام»، ورد في كتاب «المسألة القومية على مشارف الألف الثالث»، تأليف مجموعة من المؤلفين بإشراف «بطرس الحلاق»، دار النهار، بيروت، 1998م، ط1، ص165 ـ 167.

(2) انظُر «فالح عبد الجبار»: «معالم العقلانية والخرافة في الفكر السياسي العربي»، دار الساقي، بيروت 1992م، ط1، ص12 ـ 15.

ملفتاً، وهو على أيِّ حال، جاء رداً على سؤال[1]، وأُعِدَّ تحت تأثير انتصار الثورة الإسلامية في إيران. وأحسب أن عدم تركيز نظريّات السلطة في الفكر السياسي الشيعي على التنظير المؤسّساتي، مردُّه إلى مقاربة مفهوم السلطة كحكومة، أي بمعنى الحاكميّة، وكولاية بمعنى تحديد مصدر مشروعيَّتها، ولم تتمّ مقاربتها كدولة أي كهيكليَّة دستوريَّة وسياسيّة مُتراتِبة. حتى في المواضع التي جرى فيها الحديث عن الدولة الإسلامية، فقد كان ذلك في أغلب الأحيان للتدليل على الولاية، والحكومة وليس على البُنية الدستوريّة. وتبدو هذه الملاحظة هامّة، لتمييز طبيعة الثقافة التي قامت عليها تلك النظريات، فهي ثقافة سلطة وليست ثقافة دولة، وكما يُعبِّر «بارسونز» فإنَّ الدولة الحديثة تبدو بمنزلة الشكل الأكثر اكتمالاً للنَسَق السياسي[2]. لذلك، فإنّ نظريّات السلطة في الفكر السياسي الشيعي عالجت مستوًى محدّداً من النَسَق السياسي، هو المستوى النظري، الذي هو أقرب إلى الفلسفة السياسيّة منه إلى علم السياسة، وأحسب أنّ مسار التطوُّر الطبيعي للفكر السياسي الشيعي، سيشهد لحظة دمج مستقبليّة بين ثقافة السلطة وثقافة الدولة، بالنظر إلى تفاوُت الإشكاليَّات القائمة بين المستويين. وهو قد بدأ يشهد ذلك فعليّاً في المرحلة الحالية، وفق دلالات بعض الأدبيات الراهنة[3]، بفعل توفُّر

(1) لقد وجَّه مجموعة من العلماء اللبنانيين بعيد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، سؤالاً «للعلاَّمة الصدر» حول الأُسُس الدستورية التي من المفترض أن تقوم عليها الدولة الإسلامية، فردَّ ببحث موجَز تحت عنوان «لمحة فقهية تمهيدية» عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية. مصدر سابق.

(2) «برتران بادي» ـ «بيار بيرنبوم»: «سوسيولوجيا الدولة»، ترجمة جوزيف عبدالله وجورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لا تاريخ، ط1، ص30. (مقتبس).

(3) يكفي أن نراقب مضمون الدوريّات الشيعية المتخصِّصة، وخاصة تلك الصادرة في إيران، على سبيل المثال، مجلة «قضايا إسلامية في عددها السادس (1998م)، ومجلة «قضايا إسلامية معاصرة» في عدديها الأول والثاني (1997م)، كي نلمس حجم التطوُّر في إشكاليات وموضوعات الفكر السياسي الشيعي المعاصر.

الأساس الموضوعي لهذا الدمج، الذي تُعبِّر عنه ولادة دولة شيعية معاصرة. بيدَ أنّ هذا الفكر لن يكون قابلاً لتجاوُز ثقافة السلطة التي ستبقى مهيمنة على إشكاليّاته، ذلك أن النقاش الشرعي الذي تشهده الحاضرات الشيعية، لا يزال ينصبُّ على نحو أساس على دراسة أصول المشروعيّة السياسيّة وإشكاليّات علاقة الفقيه بالأمّة.

على أيِّ حال، يُعيدنا البحث في علاقة الفكر السياسي الشيعي بالمَأْسَسَة إلى إشكاليّة التقليد والتحديث مجدّداً، فمن المعروف أن البيروقراطيّة المؤسَّساتية شكّلت معياراً «فيبيرياً» للعقلانيَّة، ففي نظريَّة «العلاَّمة شمس الدين» نقع على دعوة إلى تشكيل مجالس محلِّية مُنتخبة، واختيار كل مستويات دوائر القرار الإداري على أساس انتخابي، ويقوم ذلك مقام اللاّمركزية الإدارية في علم السياسة المعاصر، بينما تضمنت نظريّة «العلامة الصدر» اقتراحات مؤسَّساتية عديدة، أبرزها تشكيل مجلس مرجعيّة يُعاون المرجعيّة في ممارستها لدورها. في الواقع إن احتواء هاتين النظريتين على تنظير مؤسَّساتي، رغم اقتصاره على تصوُّرات كُلِّية وعلى مقاربات غير وافية لتقسيم العمل، لا شكّ في كونه مؤشّراً على درجة أعلى من الانشغالات بهموم التحديث، وكونه كذلك معياراً متلازماً مع نزعة العقلانيّة التي وَسَمَت هاتين النظريتين وإن بِنِسب متفاوتة.

في المقابل، سنجد أنّ الجهد النظري في ولاية الفقيه عند «الإمام الخميني». قد انصبَّ على مفهوم المشروعيّة بدرجة أساسيَّة، وعلى تبيان كُلِّي لوظائف السلطة وشروط الحاكم والقِيَم الحاكِمة على ممارسة السلطة، فلم تكترث هذه النظريّة بتحديد البُنَى الدستورية التي يجري من خلالها تطبيق النظريّة. وعلى الرّغم من أن الدستور الإيراني الذي وضع لاحقاً يُعبِّر بنحو شبه كُلِّي عن البُنية الدستورية لهذه النظرية، إلا أنه، وفق بعض خبراء القانون الدستوري، قد جاء في الوقت ذاته مُستلهِماً

لتجارب دستورية أخرى. وفي واقع الأمر، سيكون ذلك مفهوماً، وله ما يسوِّغه، ذلك أن هذه النظريّة قامت على مفهوم مركزيٍّ ثابت، هو ربط المشروعيّة بولاية الفقيه، في حين جَعَلت من البُنى الدستورية مُتغيِّرات لا تتَّسم بالثبات العقائدي أو الفكري، بل تُركت كوسائل لتكييف الواقع السياسي مع المُعاصرة وتلبية التطوّر السياسي والاجتماعي للتجربة. إن ذلك، بمعايير الحداثة والتقليد، يُشكِّل نقطة قوَّة لهذه النظريَّة، إذ حضر التحديث هنا من خلال غيابه، ما يجعل النظريَّة من الناحيّة التطبيقيّة ـ الدستوريّة غير مُغلَقة بل مفتوحة على المستقبل لاستيعاب تحولات الواقع ومستجدّاته بمرونة.

لقد ظهر لنا لغاية الآن، كيف بدت الحداثة مُباطِنة للفكر السياسي الشيعي، وبدا كذلك كيف أن التماس هذه الحداثة لم يكُن ممكناً إلا بالعودة إلى المشروعيّة الشعبيّة كمعيار أساس، وكيف أنّ هذه المشروعية تجلّت تارة بوصفها هي هي، أي كمشروعيّة، وكيف تجلَّت تارةً أخرى بصفتها الوظائفية. ففي الصورة الأولى (شمس الدين، الصدر) بدت المشروعيَّة الشعبية سبَباً ومفهوماً تأسيسيّاً، في حين بَدَت في الصورة الثانية (الإمام الخميني)، نتيجة ومفهوماً تطبيقياً.

إنّ ما عالجناه في الصفحات السابقة، قد أقدمنا عليه بلِحاظ بُنية النظريّة وما انطوت عليه من مفاهيم، وبلِحاظ علاقة هذه النظريّة بالواقع، وتأثير هذا الواقع على النظريّة وحدود استقلاليتها، وقد ظهر أن الفروقات النظريّة، استندت إلى تبايُنات أنتجها تناظر الفكر الديني مع النصّ تارةً أو مع الواقع تارةً ثانية أو مع كليهما تارةً ثالثة. وكذلك استندت تلك الفروقات إبستمولوجياً، إلى تفاوت في طبيعة الناتج المعرفي، تِبْعاً لطبيعة العقل المُنتج وغَلَبة أحد أبعاده، أو على الدمج بينهما. كما أنَّ تركيزنا على مبدأ المشروعيَّة، أظهر أن القول بالمشروعيَّة الشعبيَّة قد أفضى إلى بناء سياسي نظري حَدَاثوي، بَيدَ أنَّ هذه المشروعيَّة

عندما يتمُّ دمجُها بالمشروعيّة الدينية، يتولَّد حينذاك بناء سياسي نظري تتجاور فيه بنيتان دينيّة وحداثويّة، إلا أنّ هذا التجاور حين انوجاده سيقترن بغَلَبَة البُنية الدينيّة في تشكيل المجال السياسي ومصادرته لصالحها. أما القول بالمشروعيّة الدينيّة، فقد أسّس لبناء سياسي نظري دينيّ انطوى على مفارقة إيجابيّة، تكمُن في خروج حداثة خاصة من أحشائه، تَمَظْهَرَتْ في التجلّيات في مقابل اختفائها من المحدِّدات.

يبقى علينا أن نُقارب النظرية بلحاظ علاقتها بالتاريخ، إلى جانب ما قدَّمناه من زاوية بُنيويَّة ومن زاوية علاقتها بالواقع، كي تكتمل المحصِّلة النظريَّة الشاملة.

كنا قد تتبَّعنا في فصل سابق تطوُّر الإشكاليَّة التاريخيّة في علاقة الدين بالسلطة في الفكر السياسي الشيعي، وفي حال إضافة النتائج والإشكاليّات التي تضمَّنتها مقاربتنا لهذا الفكر في مرحلته المعاصرة، فإن ذلك يسمح لنا باستكمال رسم مساره العام، وإعادة تحقيب تطوُّره بالنظر إلى ما طرأ من مستجدات. وإذ علينا أن نسلِّم أن الفكر السياسي الشيعي المعاصر، استنفد على نحو أساس طاقته النظريّة في محاولة الإجابة على سؤال، لمن المشروعيّة في مُمارسة السلطة وبناء نِصاب السياسة؟ فإن الإجابة جاءت مُتفاوته، كما بات معلوماً وواضحاً: الوليُّ الفقيه أو الأمة أو الإجابة بصيغة إدماجيّة. بَيدَ أنّ ذلك، وقد اقترن بنقاش صلب حول الولاية والشورى، وهو ما يصحُّ اعتباره مُستحدَثاً في الفكر الشيعي، مع ما تنطوي عليه المفردتان من تفاوت في الدلالات واحتمالات تفريع في اتجاهات متباينة، فإننا نزعُم أنّ المرحلة المعاصرة قد أضافت إلى المسار التاريخي لمفهوم السلطة تحوُّلاً جديداً، علينا أن نعتبره مستجدّاً نوعياً على بُنية هذا الفكر.

وقبل أن نبلور المآل المعاصر لتطوُّر الفكر السياسي الشيعي، يَجدُر أن نقف عند محاولتين معاصِرتين بارزتين لتحقيب تطوُّر هذا الفكر.

محاولة «فؤاد إبراهيم» في كتابه «الفقيه والدولة»، التي يُمكن فهمها وتلخيص محطَّاتها الأساسية على النحو التالي:

ـ **المرحلة الأولى**: امتدَّت من تاريخ الغَيْبة الكبرى في العام 329هـ حتى القرن السادس الهجري، وتوزَّعت فيها الاتجاهات الفقهيّة وفق وجهتين، الأولى تقليديّة قامت على إقفال الحقل الإمامي عند حدود الغَيْبة الكبرى، عوضاً عن استنباط نظريّة سياسيّة، وانتهت بعطالة النص الديني في المتخيل السياسي الشيعي، حتى ظهور «الإمام المهدي»، كمبرِّر لاكتمال النصاب الشرعي للدولة. الثانية وجاءت تعبيراً عن تطوُّر عقلي واجتماعي في التعاطي مع الحقل السلطاني (المفيد، المرتضى، الطوسي)، بحيث أكّدت على أصالة النظام السياسي (وجوب وجود وحفظ النظام)، دون الإقرار بمشروعيّته وربط هذه المشروعيّة بحضور الإمام الغائب.

ـ **المرحلة الثانية**: وبدأت إرهاصاتها كتحوُّل فقهي عميق منذ القرن السادس الهجري، إيذاناً بنهاية عصر التقليد المُطلَق «للشيخ الطوسي» مع «ابن زهرة الحسيني الحلبي» و«محمد بن منصور بن إدريس الحلّي»، وبتأثير الدول الشيعيّة البويهيّة والإيلخانيّة والسربداريّة حصراً، جرى استدراج الفقيه إلى الحقل السلطاني لتتكرّس شرعيّة الشراكة السياسية دون أن تستبعد لا مشروعيّة السلطة.

ـ **المرحلة الثالثة**: وتتزامن مع قيام الدولة الصَفويّة، حيث نشهد في القرن الحادي عشر الهجري، تبدُّلاً عميقاً في العلاقة مع السلطان، حيث يدخل الفقيه الشيعي إلى الحيِّز السياسي بقدر كبير من التحرُّر، بانزياح النصّ الغيبيّ، وعلى وقع تحوُّل فقهي عميق، وبطرح رصين وراسخ لمسألة نيابة الفقيه عن «الإمام المهدي». والتي ستحلُّ من طريقها إشكاليّة شرعيّة السلطة، حيث لا يجد الفقيه الشيعي مندوحة في تلك الفترة من تنصيب نفسه في مرتبة أعلى من الزعيم.

- **المرحلة الرابعة**: وتندرج في ثنايا العهد القاجاري، حيث نشهد تكاملاً في عقل الفقيه في رحلة تأكيد الذات، مع بروز «النراقي» (ت1245هـ)، المؤسِّس الأوَّل لولاية الفقيه، في حين برز في نهاية هذه المرحلة «الميرزا الشيرازي» صاحب «ثورة التنباك»، ما عبَّر عن انخراط سريع وواعٍ في الحقل السياسي، مقتصراً على إثارة مسألة جزئية دون أن يتطوَّر إلى تفجير أزمة الشرعيّة.

المرحلة الخامسة: مع حلول القرن العشرين، يكتمل المتخيَّل السياسي الشيعي بالسعي إلى إقامة الدولة الإسلاميّة وفرض وجوبها، إبتداء من ثورة العشرين، وانتفاضة خرداد 1963، ثم نشأة الأحزاب الشيعيّة في كلٍّ من إيران والعراق، تتوّج بقيام أول دولة شيعية بقيادة الفقهاء في العام 1979.

وتنتهي هذه القراءة إلى القول إنه بينما كان الفقيه الشيعي يصدر في المرحلة الأولى ما بعد الغَيْبَة في علاقته بالسلطان من اعتبارات النص، ثم صدور الجيل الثاني من اعتبارات الواقع، أخذ الفقيه منذ العهد الصفوي بشكل بارز يصدر عن اعتبار الفقيه نفسه، ومساحة ولايته (جزئيّة أو مُطلَقة)، إلى أن استقر الفقيه الشيعي على معادلة الفقيه/ الحاكم.

القراءة الثانية لتحقيب تطوُّر الفقه السياسي عند الشيعة يقدِّمها الشيخ الدكتور «محسن كديفر» في كتابه: «نظريات الحكم في الفقه الشيعي»؛ حيث يحدِّد مراحل أربع، بدءاً من العام 329هـ:

المرحلة الأولى: عصر ازدهار الفقه الفردي، وتمتد من بداية القرن الرابع الهجري حتى بداية القرن العاشر الهجري، حيث لم يتمّ في أثنائها الاهتمام بالفقه العمومي والقضايا السياسية والحقوق الأساسية. أما ورود بعض المُصطَلَحات من قبل حاكم الشرع أو السلطان أو الإمام في فِقه تلك المرحلة، فإنها لم تكُن تعني بالضرورة تناوُل موضوع الحكم

والولاية السياسيّة العامّة. والآثار المتبقّية من فُقهاء تلك المرحلة لا تُوحي بوجود أيِّ نظرية سياسيّة مُتكامِلة، بل كان ذلك بعيداً جداً عن أذهان فقهاء ذلك العصر.

المرحلة الثانية: عصر السلطنة والولاية، ويمتدُّ من القرن العاشر الهجري حتى القرن الثالث عشر الهجري. أي تبدأ مع الدولة الصَفويّة وتنتهي مع بدايات الحركة الدستوريَّة (المشروطة)، وبحسب صاحب هذه القراءة، فإنّ ولاية الفقيه في هذه المرحلة لم تكُن تعني نظريّة مستقلّة للدولة أو نظاماً للحكم، بل لم يدَّعِ أحدٌ من العلماء حتى ذلك الحين شيئاً من ذلك. وعندما كان الفقهاء يَتصدُّون لمهامٍّ مثل القضاء وإقامة الحدود وصلاة الجُمعة، أو يقومون بالأمور الحِسبيَّة، فإنهم كانوا يمارسون كلَّ ذلك من باب الولاية أو القدر المُتيقِّن الجائز للفقهاء ليس إلا، أي دون التعرُّض لموضوعات مثل تشكيل مؤسّسة الدولة أو نظام الحكم. وما يُمكِن تسجيلُه لبعض الفقهاء في هذه المرحلة هو تفكيكُهم الأمور العُرْفيَّة عن الأمور الشرعيّة، أي اعتبار القضاء والحدود والأمور الحِسبية من مسؤوليّة الفُقهاء، والأمن والسياسة من جملة الأمور العُرفيّة التي تتبع لذوي الشوكة والسلاطين.

ويَعتبر صاحبُ هذه القراءة ما وَرَدَ عند «الكركي» ليس إلا مؤشّرات على نظريَّة الدولة، بينما يعتبر أن «النراقي» أوّل فقيه بحث بالتفصيل في مسألة ولاية الفقيه. على أنّه لا بدّ من الإشارة إلى أنه خارج البحث في شروط الحاكم ومُواصفاته، لم يتمَّ في هذه المرحلة الإهتمام ببحث سائر أركان النظام السياسي، أو الحقوق الأساسية للناس.

المرحلة الثالثة: عصر المشروطة والنظارة، وتبدأ هذه المرحلة في بداية القرن الرابع عشر الهجري مع قيام حركة المشروطة وما تسبّبته من انقسام بين الفقهاء، فذهب فريق إلى رفض مُطلَق للتطوُّر الديمقراطي مع دفاع عن الفصل بين السلطة الدينيّة والسلطة السياسيّة. فيما ذهب الفريق

الآخر إلى الدعوة للتطوُّر والتغيير باتجاه التوفيق ما بين المشروطة والمشروعة، مع المُحافظة على نظريّة الدولة القائمة على الإذن العام الصادر عن الفُقهاء. مع الإشارة إلى أن محاولة «الميرزا النائيني» في ذلك الوقت، تُشكِّل المحاولة الأولى في الفقه الشيعي للتوفيق بين الواجب الإلهي والحقِّ الشعبي.

المرحلة الرابعة: عصر الجمهوريّة الإسلاميّة، وتبدأ هذه المرحلة في نهاية القرن الرابع عشر الهجري. ويُعتبر «الإمام الخميني» أوّل فقيه في التاريخ الشيعي ينجح في تأسيس دولة، وقد اعتبر التمهيد لإقامة الحكومة الإسلامية واجباً مثل إقامتها تماماً. كما طرحت في هذه المرحلة عدّة نظريّات في الحكم من قبل الفُقهاء الشيعة شكَّل القاسَم المشترك بينها، اعتمادها على مبدأ الشرعيّة الإلهيّة الشعبيّة.

إن هاتين المحاولتين لتحقيب تطوُّر الفكر السياسي الشيعي، على ما فيهما من تشابُه في نواحٍ واختلاف في نواحٍ أخرى، ومع ما ينطويان عليه من رصانة في مقاربة التطوُّر التاريخي لإشكاليَّة السلطة، إلا أن نقطة ضعفهما الأساسيّة المُشتركة، تكمُن في ما بدا مروراً عابراً، أو عدم تركيز، أو عدم التقاط لذلك التحوُّل المعاصر في إشكاليَّة العلاقة بين السلطة والدين، بفعل دخول عامل ثالث على معادلة الفقيه ـ السلطان هو الأمّة. ما شكَّل تحوُّلاً في نوعيّة المناظرة السياسيّة المُعاصِرة، التي باتت أكثر انشغالاً بالبحث عن شخصيّة حقوقيّة للأُمّة في قلب التشريع السياسي الشيعي. لذلك، يمكن رسم مسار تطوُّر الفكر السياسي الشيعي، الذي أعقب مرحلة ما بعد الغَيْبة الكُبرى عام 329هـ، والذي انكب الفقه السياسي فيها على الانشغال بتنظيم حدود العلاقة الشرعيّة بين الكتلة الشيعيّة المُضطَهدة والسلطان الجائر، وفقاً لثلاثة تحوُّلات كُبرى، أرى أنّه لا يُمكن تعيينها إلا بما هي قطيعة مع ما سبقها. إنَّ ماهيَّة التحوُّل تنطوي على معنَيين مُتلازِمَين: التأسيس والتجاوُز، لذلك لا معنى

للتحقيب إلا بما هو إلمامٌ بالتحوُّلات التي تَطال الأفكار والمفاهيم والواقع.

لذا، لا بدَّ من أن نُمعِن النظر بالمهمَّتين التأسيسيَّتين اللَّتين أطلَقهما، في تاريخ الفكر السياسي الشيعيّ، المحقّق «الكركي» في القرن العاشر الهجري، و«الميرزا محمد حسين النائيني» في بداية القرن الرابع عشر الهجري. لقد أكد «الكركي» على حقِّ الفقيه بالسلطة وشَرْعَنَة ممارستها، من خلال موقف فقهيٍّ واضح ومحدَّد، تجلَّى نظريّاً بأطروحة النيابة العامة للفقيه، وعمليّاً من خلال تجرُبة مع الدولة الصَفَويَّة لم يكتب لها أن تكتمل. بَيدَ أنّ هذا الموقف الفقهي لم يكُن ليتطوَّر إلى نظريّة متكاملة ومحدَّدة إلاّ مع المحقِّق «أحمد النراقي» في القرن الثالث عشر الهجري، مع بحث حول النيابة العامّة للفقيه في كتابه «عوائد الأيام».

أما «النائيني»، فقد أسَّس دوراً للأُمَّة في شَرْعَنَة السلطة وبناء نصابها، من خلال ما تضمَّن كتابه «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، من طروحات رائدة غير مسبوقة في الفكر السياسي الشيعي. ويُمكن إدراج العلماء الذين تبنوا مفهوم الشورى إطاراً لإقامة النظام الإسلامي، في المراحل اللاَّحقة، استكمالاً لخطِّ «النائيني» بصورة أو أخرى، إلاّ أننا نزعُم أن «العلاَّمة محمد باقر الصدر»، هو وريث فكر «النائيني»، رغم اختلاف الأدلّة النظريّة بينهما، لأنهما يلتقيان على تأكيد المشروعيَّة الشعبيَّة من دون نفي النيابة العامة للفقيه.

إذن، نحن أمام تحوُّلين تأسيسيَّين: الأوَّل مع «الكركي»، وقد أدَّى إلى فتح المجال السياسي أمام الفقيه، والثاني مع «النائيني»، وقد أدَّى إلى فتح المجال السياسي أمام الأمّة.

وفي المرحلة المعاصرة، مثَّل تأسيس «الإمام الخميني» للجمهوريَّة الإسلاميَّة بركنيها (الجمهور والإسلام)، الحيِّز السياسي لالتقاء هذين

الخطّين ودمجهما في تجربة تطبيقية هي الأولى من نوعها في التاريخ السياسي الشيعي.

فإذا كان التحوُّلان الأوَّل والثاني فكريَّين ونظريَّين، فإن تأسيس الجمهوريّة الإسلاميّة، يُعتبر تحوُّلاً في الواقع، نقل السلطة من كونها مَطْلَباً فقهيّاً وفكريّاً إلى كونها واقِعاً مُتحقِّقاً وناجزاً.

إنّ السياسة الشيعيَّة في علاقتها مع السلطان، مرَّت في مسار ثلاثي: من الانزواء إلى الاحتواء فالإقصاء، ليقفَ الاغتراب السياسي الشيعي ويعاد التاريخ إلى نصابه. لقد استقر ذلك على تنحيَة السلطان خارج تلك الإشكاليّة المستديمة، لتولَد إشكاليّة معاصِرة، تقوم على جدل الفقيه ـ الأمَّة، الولاية ـ الشورى. وأحسبُ أنَّ هذا التطوُّر سيُكتَب له تاريخ مديد، لن يَؤُول في نتائجه خارج الدمج بين المشروعيَّتين، وفق مناحٍ قد تكون متباينة، إلا أنها حتماً لن تتمكَّن من تجاوز الحقيقتَين في الآن معاً: الفقيه، لأنه لا يقتصر على كونه حقيقة شرعيّة، بل لأنه أيضاً واقع سوسيولوجي كامن في صلب الإجتماع السياسي الشيعي التاريخي والمعاصِر، ولأنه كذلك يمثّل تلك الإجابة على السؤال المُستعصى: من يكون الأمين على الأمناء؟، ولأنه التجلِّي الديني في سلطة راشدة، لذلك الشغف القديم الذي حمله الحُكماء والفلاسفة دون كَلَل، في أن تكون السلطة لذوي المعرفة، مُضافاً إليها وفق هذه الصيغة، ما لا يقلُّ أهميَّة عن المعرفة، أي العدالة.

وأمّا الأمّة، فلأنَّها من ناحية تنامي دورها وإشغالها حيِّزاً أصيلاً داخل المجال السياسي، باتَت مِعْياراً جوهريّاً من معايير المُعاصَرة، وروحاً لحداثة التاريخ السياسي، هذا فضلاً عن كونها حقيقةً شرعيّة بذاتها.

ثَبت المصادر والمراجع

أ

- إبن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم: الإمامة والسياسة، تحقيق الدكتور طه محمد الزيني، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، لا مكان نشر، لا تاريخ، لا ط، الجزء الأول.
- أسعيد، د. محمد فايز عبد: الأسس النظرية لعلم الاجتماع السياسي، دار الطليعة، بيروت، 1988م، ط2.
- أبو زيد، نصر حامد: الخطاب الديني المعاصر ومنطلقاته الفكرية، القاهرة، مجلة قضايا فكرية، تشرين أول 1989 .
- إلياد، مرسيا: الحنين إلى الأصول/ في منهجية الأديان وتاريخها، ترجمة حسن قبيسي. دار قابس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ دمشق، لا ت، ط1.
- أنصار، بيير: العلوم الإجتماعية المعاصرة، ترجمة نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1992م، ط1.
- إبن الأزرق، أبو عبد الله: بدائع السلك في طبائع الملك، حققه وعلّق عليه علي سامي النشار، سلسلة كتب التراث (54)، منشورات وزارة الإعلام، بغداد، 1977م، لا ط. ج1.
- إبن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: دار العودة، بيروت، 1981م، دون طبعة.
- إبن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم: منهاج السنة النبوية، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ، دون طبعة، ج1.

- ابن ز كريا، أبو الحسين أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، قم ـ طهران، 1404هـ، لاط، المجلد السادس.
- ابن عبد ربه، أحمد بن محمد: العقد الفريد، تحقيق محمد سعيد الديان، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1953م لا ط، الجزء 4.
- ابن بابويه، أبو الحسن علي بن الحسين: الإمامة والتبصرة من الخيرة، تحقيق ونشر مدرسة الإمام المهدي(ع)، قم المقدسة، 1404هـ، ط1.
- ابن ابي الحديد: شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد ابو الفضل إبراهيم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1965م، ط1، ج1.
- ابن طاووس، رضي الدين ابي القاسم علي بن موسى ابن جعفر بن محمد الحسني الحسيني: الملاحم والفتن في ظهور الغائب المنتظر، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1983م، ط6.
- إبراهيم، فؤاد: الفقيه والدولة/ الفكر السياسي الشيعي، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1998م، ط1.
- الأشعري، أبو الحسن: مقالات الإسلاميين، دار فرانز شتانير، 1980م، ط3.
- الأصبهاني، الميرزا عبد الله أفندي: رياض العلماء وحياض الفضلاء، مطبعة الخيام، قم، 1401هـ، لا ط، ج3.
- ابن أحمد البحراني، الشيخ يوسف: لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث، تحقيق وتعليق السيد محمد صادق بحر العلوم، دار الأضواء، بيروت، 1986م، ط2.
- ابن علي، زين الدين (الشهيد الثاني): الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، دار العالم الإسلامي، تعليق محمد كلانتر، بيروت، لات، لاط، ج1.
- الأنصاري، الشيخ مرتضى: المكاسب، تحقيق السيد محمد كلانتر، منشورات مؤسسة النور للمطبوعات، بيروت، 1990م، ط1، ج9.
- الأنصاري، حميد: نظرة في الحياة العلمية والسياسية للإمام الخميني (من الولادة حتى العروج)، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني ـ الشؤون الدولية، طهران، 1995م، ط1.
- الأمين، السيد محسن: أعيان الشيعة، حققه وأخرجه، السيد حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1986م، لا ط، المجلد السادس.

- آملي، الشيخ جوادي: نداء التوحيد (شرح رسالة الإمام الخميني لغورباتشيف). دار الهادي، بيروت، 1993، ط1.
- الآملي، آية الله جواد: ولاية الفقيه، ترجمة عباس نور الدين، دار المداد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1993، ط1.
- ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية، دار الكتب العربية، المجلد الثاني.
- الأيوبي، نزيه نصيف: العرب ومشكلة الدولة، دار الساقي، سلسلة بحوث اجتماعية، رقم 10، بيروت 1992 م، ط 1.
- إبن حنبل، الإمام أحمد: مسند إبن حنبل، رقَّم أحاديثه محمد عبد السلام عبدالشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ ـ 1993م، ط1.
- أبي حنيفة، النعمان بن محمد التميمي المغزي: دعائم الإسلام في ذكر الحلال والحرام والقضايا والأوهام عن أهل بيت رسول الله عليه وعليهم أفضل السلام، تحقيق عارف تامر، دار الأضواء، بيروت، 1995م، ط1، ج1، ص432.

ب

- بوتومور، توم: علم الإجتماع السياسي، ترجمة د. وميض نظمي، دار الطليعة، بيروت، 1986م، ط1.
- بودون، ريمون: مناهج علم الاجتماع، ترجمة هالة شبؤون الحاج، منشورات عويدات، بيروت، 1988م، ط4.
- بنعبدلاوي، د. المختار: الإسلام المعاصر: قراءة في خطابات التأصيل/ مقاربات منهجية، دار معد ـ دار النمير، دمشق، 1998م، ط1.
- باروت، محمد جمال: يثرب الجديدة/ الحركات الإسلامية الراهنة. رياض نجيب الريس للكتب والنشر، بيروت، 1994م، ط1.
- الباقلاني، الإمام أبو بكر: التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والمرجئة والخوارج والمعتزلة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1974م، لا ط.
- البحراني، السيد محمد الصالح: حصائل الفكر في أحوال الإمام المنتظر. مؤسسة الوفاء، بيروت، 1983م، ط3.
- بيرنبوم، بيار: سوسيولوجيا الدولة، ترجمة جوزف عبدالله وجورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لا تاريخ. ط 1.

ت

- تيرنر، براين: علم الاجتماع والإسلام، دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، ترجمة الدكتور أبو بكر أحمد باقادر، دار العلم، بيروت، 1987م، ط1.
- التبريزي، آية الله يوسف المدني: الإرشاد إلى ولاية الفقيه، المطبعة العلمية، قم، 1406هـ، لا ط.
- التوحيدي، الميرزا محمد علي: مصباح الفقاهة، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف 1954 م. الجزء الأول.
- تورين، الان: نقد الحداثة / الحداثة المظفرة، القسم الأول، ترجمة صيَّاح الجهم، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق 1998م، لاط.

ج

- جعيط، د. هشام: الفتنة/ جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة د. خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، 1995م، ط3.

ح

- الحكيم، محمد باقر: العلاقة بين الشورى والولاية في الإسلام، دار الأعراف، بيروت، 1993م، لاط.
- حرك، أبو المجد: ويوسف كمال، الإقتصاد الإسلامي بين فقه أهل السنة/ قراءة نقدية في كتاب إقتصادنا، دار الصحوة للنشر، القاهرة، 1987م.
- حمادة، د. طارق: نحو رؤية شمولية لتطبيق اللامركزية الإدارية المحلية، المركز الاستاري للدراسات والتوثيق، دراسة وحلقة نقاش. بيروت، 1999 م، ط 1.
- آل حيدر، حيدر: ولاية الفقيه/ والشورى وولاية الفقيه، مجمع الفكر الإسلامي، لا مكان نشر، 1409هـ، ط1.
- حرب، علي: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 1995م، ط2.
- الحكيم، د. سعاد: دور الإمام في تاريخ العرفان / نظرة جديدة، ورد في كتاب أعمال مؤتمر العرفان عند الإمام الخميني، المعهد الإسلامي للدراسات الحكمية ـ بيروت 1420هـ، 1999م، ط1.

- كاظم الحائري، أساس الحكومة الإسلامية/ دراسة استدلالية مقارنة بين الديموقراطية والشورى وولاية الفقيه، الدار الإسلامية، بيروت، 1979م.
- الحكيم، محمد تقي: الأصول العامة للفقه المقارن / مدخل إلى دراسة الفقه المقارن. دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع. لا مكان نشر، 1988م، ط3.
- الحلّي، الشيخ ابي جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس: كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1410هـ، ط2، ج1، وج3.
- الحلي، الحسن بن يوسف: الباب الحادي عشر فيما يجب علي عامة المكلفين من معرفة أصول الدين، تحقيق مهدي محقق. مطبعة أستان رضوي، مشهد، 1368هـ، لا ط.
- الحلّي، جمال الدين الحسن بن يوسف المطهر: الألفين في إمامة أمير المؤمنين علي بن ابي طالب(ع)، بيروت، 1982م، ط3.
- حكيمي، محمد رضا: تاريخ العلماء عبر العصور، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1983م، ط1.

خ

- الخاقاني، علي: موسوعة شعراء الغري، المطبعة الحيدرية، النجف، 1954م، لا ط، ج4.
- الخميني، روح الله الموسوي: حديث الشمس، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، 1992م، ط1.
- الخميني، روح الله الموسوي: كتاب البيع، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، قم، لا ت، لا ط.
- الخميني، روح الله الموسوي: الحكومة الإسلامية، منشورات مركز بقية الله الأعظم، بيروت، 1418هـ، 1998م، ط1.
- الخميني، روح الله الموسوي: آداب الصلاة. مركز نشر وإحياء آثار الإمام الخميني.
- الخميني، روح الله الموسوي: رسالة إلى غورباتشيف، دعاه فيها إلى التوحيد. يمكن مراجعة نص الرسالة التي نشرت تحت عنوان: دعوة إلى التوحيد، مؤسسة الإمام الخميني (س) الثقافية/ الشؤون الدولية، ط1، 1414هـ، 1994م.

- الخميني، روح اللّه الموسوي: الكلمات القصار، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني ـ الشؤون الدولية. طهران، لات، لاط.
- الخميني، روح اللّه الموسوي: كشف الأسرار، دار ومكتبة الرسول الأكرم، بيروت، 1992م، ط1.
- الخميني، روح اللّه الموسوي: تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس. موسسة باسدار إسلام، إيران، 1410هـ، لاط.
- الخميني، روح اللّه الموسوي: الأربعون حديثاً، ترجمة السيد محمد الغروي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1991م، لاط.
- الخميني، روح اللّه الموسوي: الوصية، منشورات المقاومة لإسلامية. لات، لاط.
- الخميني، روح اللّه الموسوي: الإستقامة والثبات في شخصية الإمام الخميني، ترجمة الشيخ كاظم ياسين، منشورات مركز الإمام الخميني الثقافي، بيروت، 1992م، ط1.
- الخميني، روح اللّه الموسوي: زبدة الأحكام، منظمة الإعلام الإسلامي، قسم العلاقات الدولية، طهران، 1404هـ، لاط.
- الخميني، روح اللّه الموسوي: صحيفة النور، مؤسسة تنظيم نشر ذات الإمام الخميني. طهران، ج 1.
- الخميني، روح اللّه الموسوي: تحرير الوسيلة ـ العبادات، دار المنتظر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1985م، ط2
- الخميني، روح اللّه الموسوي: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1983م، ط1.
- الخميني، السيد أحمد: مرآة الشمس/ إستعراض لأفكار الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني ـ الشؤون الدولية، طهران، 1997م، ط1.
- خليل، د. خليل أحمد: المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، دار الحداثة، بيروت 1984م، ط1.

د

- درويش، علي: «السياسة والدين في مرحلة تأسيس الدولة الصفوية». رسالة لنيل

الدكتوراه في الجامعة اللبنانية في التاريخ، إشراف د. وجيه كوثراني. بيروت، 2000م.

- دوفرجيه، موريس: علم إجتماع السياسة، ترجمة د. سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1991م، ط1.

- دوبريه، ريجيس: نقد العقل السياسي، ترجمة عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، 1986م، ط1.

- الداماد، الدكتور السيد مصطفى المحقق: منهج العارف الشيعي من وجهة نظر الإمام الخميني طاب ثراه، دراسته وردت في كتاب: أعمال مؤتمر العرفان عند الإمام الخميني (قده)، المعهد الإسلامي للدراسات الحكمية، بيروت، 1420هـ، 1999م، ط1.

ر

- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، دفتر نشر الكتاب، إيران، 1404هـ، ط2.

- رؤوف، عادل: العمل الإسلامي في العراق بين المرجعية والحزبية/ قراءة نقدية لمسيرة نصف قرن (1950 ـ 2000)، المركز العراقي للإمام والدراسات، دمشق 2000 م، ط 1.

- الرفاعي، عبد الجبار: منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي. الكتاب الأول من سلسلة رواد الإصلاح. قم، 1418هـ ـ 1998م، ط1.

- الرفاعي، عبد الجبار: مبادئ الفلسفة الإسلامية، دار الهادي، بيروت، 2001م، ط1، الجزء الثاني.

- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، مجلد6، ج12.

ز

- زيدان، يوسف: الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي، دار النهضة العربية، بيروت، 1998م، لا ط.

س

- السيف، توفيق: «ضد الاستبداد/ الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، 1999م، ط1.
- السيد، د. رضوان: الجماعة والمجتمع والدولة/ سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1997م، ط1.
- السيد، د. رضوان: الأمة والجماعة والسلطة ـ دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، دار اقرأ، بيروت، 1984م، ط1.
- سبيلا، محمد: الأيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992م، ط1.

ش

- شرف، الدكتور محمد جلال: نشأه الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، 1982م، لا ط.
- الشيبي، كامل مصطفى: الصلة بين التصوف والشيع، دار الأندلس، بيروت، 1982م، ط3.
- شمس الدين، محمد مهدي: الأمة والدولة والحركة الإسلامية، سلسلة كتاب الغدير، الناشر مجلة الغدير، المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى ـ لبنان، ط 1، أيلول 1994 م.
- شمس الدين، محمد مهدي: في حوار حول الفقيه والدولة، ورد في ملاحق كتاب الفقيه والدولة ـ الفكر السياسي الشيعي، فؤاد إبراهيم، دار الكنوز الأدبية، بيروت. 1998م، ط1.
- شمس الدين، محمد مهدي: في الاجتماع السياسي الإسلامي 28 المجتمع السياسي الإسلامي، محاولة تأصيل فقهي وتاريخي، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت 1992 م، ط 1.
- شمس الدين، محمد مهدي: واقعة كربلاء في الوجدان الشعبي، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، 1996م، ط 2.
- شمس الدين، محمد مهدي: أهلية المرأة لتولي السلطة، الكتاب الثاني من مسائل حرجة في فقه المرأة المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت 1994م، ط2.

- شمس الدين، محمد مهدي: موقف الإسلام من العولمة في المجال الثقافي والسياسي، جريدة النهار، بيروت، 8/ 7/ 98م.
- شمس الدين، محمد مهدي: نظام الحكم والإدارة في الإسلام، منشورات مجد، بيروت، 1991م، ط2.
- شوميليه ـ جاندرو وكورفوازييه: مدخل إلى علم الإجتماع السياسي، ترجمة د. إسماعيل غزال، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1988م، ط1.
- شلق، الفضل: الأمة والدولة: جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993م، ط1.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم: الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، لا ت، ط 2، الجزء الأول.
- شبستري، الشيخ محمد مجتهد: قبليات الفقيه، ترجمة حيدر نجف، نص مطوَّل ورد في كتاب المشهد الثقافي في إيران/ فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة، إعداد عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، بيروت، 1420هـ ـ 2001م، ط1.
- شريعتي، علي: «التشيع العلوي والتشيع الصفوي»! ترجمة حيدر مجيد، وتقديم د. إبراهيم دسوقي شتا، دار الأمير، بيروت، 2002م، ط1.
- شايغان، دار يوش: أوهام الهوية، ترجمة محمد علي مقلد، دار الساقي، بيروت، 1993م، ط1.

ص

- الصدر، محمد باقر: الفتاوى الواضحة دار التعارف للمطبوعات، المجموعة الكاملة، بيروت، 1990م، لاط.
- الصدر، محمد باقر: المرسل الرسول الرسالة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لا تاريخ، لا طبعة.
- الصدر، محمد باقر: فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، 1980م، ط10.
- الصدر، محمد باقر: الأسس المنطقية للإستقراء، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، لات، ط4.

- الصدر، محمد باقر: بحث حول المهدي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، لات، لاط.
- الصدر، محمد باقر: منابع القدرة في الدولة الإسلامية، ضمن سلسلة الإسلام يقود الحياة، منشورات جهاد سازندكي، طهران، لا تاريخ لا طبعة.
- الصدر، محمد باقر: كتاب المحنة. المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، المجلد 13، بيروت، 1990م، لاط.
- الصدر، محمد باقر: خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، من ضمن سلسلة الإسلام يقود الحياة، منشورات جهاد سازندكي، مطبعة الخيام، قم، 1399هـ، لاط.
- الصدر، محمد باقر: صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي، من ضمن كتاب الإسلام يقود الحياة، وزارة الإرشاد الإسلامي، إيران، لا تاريخ، لا طبعة.
- الصدر، محمد باقر: الإتجاهات المستقبلية لحركة الإجتهاد، كرّاس دون دار نشر، ودون تاريخ.
- الصدر، محمد باقر: إقتصادنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1979م.
- الصدر، محمد باقر: مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن، دار التوجيه الإسلامي، بيروت ـ الكويت، 1980م، ط1.
- الصدر، محمد باقر: بحث حول الولاية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت 1990م، لاط.
- الصدر، محمد باقر: المدرسة الإسلامية، دار الكتاب الإيراني للطباعة والنشر والتوزيع، طهران، 1984م، الطبعة الأولى تمت في العام 1973م، في بيروت.
- الصدر، محمد باقر: المعالم الجديدة للأصول، مكتبة النجاح، طهران، 1975م، ط3.
- الصدر، محمد باقر: أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، لا تاريخ، لا طبعة.
- الصدر، محمد باقر: لمحة فقهية تمهيدية (عن مشروع الجمهورية الإسلامية في إيران)، من ضمن سلسلة الإسلام يقود الحياة، منشورات جهاد سازندكي، مطبعة الخيام، قم، 1399هـ، لاط.
- الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمد إبن بابويه القمي: علل الشرائع، دار إحياء التراث العربي، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها في النجف. 1966م، ط2.

- الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمد إبن بابويه القمي: إكمال الدين وإتمام النعمة، الجزء الثاني، باب التوقيعات.

- الصالحي، السيد عباس: المرجعية والقيادة / الإفتاء في شؤون الولاية، كتاب إعداد مجموعة من المؤلفين بعنوان: آراء في المرجعية الشيعية، دار الروضة، بيروت، 1994، ط1.

- الصديق، يوسف: المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، الدار العربية للكتاب، تونس ـ ليبيا، ط2.

ط

- الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن: مجمع البيان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1379ق، 1339ش، المجلد 1 ـ 2.

- الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، لا دار نشر، لا تاريخ لا طبعة، الجزء الثاني.

- الطباطبائي، محمد حسين: نظرية السياسة والحكم في الإسلام، ترجمة وتقديم محمد مهدي الآصفي، منشورات المكتبة الإسلامية الكبرى وقسم الإعلام الخارجي لمؤسسة البعثة، طهران 1402 هـ، ط 3.

- الطباطبائي، محمد حسين: الشيعة في الإسلام، دار التعارف، بيروت، لا ت، لا ط.

- الطباطبائي، محمد حسين: أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تعليق مرتض مطهري، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت 1988م، ط2، ج1.

- الطوسي، نصير الدين، ابو جعفر محمد بن محمد بن الحسن: تجريد الإعتقاد، تحقيق محمد جواد الحسيني الجلالي. منشورات مكتب الإعلام الإسلامي. طهران، 1407هـ، ط1.

- الطوسي، أبو جعفر الثالث، محمد بن الحسن بن علي بن الحسن: النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، دار الكتاب العربي، بيروت 1980 م، ط 2.

- الطوسي، ابو جعفر الثالث، محمد بن الحسن بن علي بن الحسن: المبسوط في فقه الإمامية، المكتبة المرتضوية، المطبعة الحيدرية، طهران، 1387هـ، لاط.

- الطوسي، ابو جعفر الثالث، محمد بن الحسن بن علي بن الحسن: الغيبة، مؤسسة أهل البيت، بيروت، 1991م، لاط.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: تاريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، لات، ط4.
- الطهراني، الشيخ آغا بزرك: طبقات أعلام الشيعة نقباء البشر في القرن الرابع عشر، تعليقات السيد عبد العزيز الطباطبائي، الدار الإسلامية بيروت، (دار المرتضى للنشر، مشهد)، 1404هـ، ط2.

ع

- العظم، صادق جلال: العلمانية والإسلام، ورد في كتاب «المسألة القومية على مشارف الألف الثالث»! تأليف مجموعة من المؤلفين بإشراف بطرس الحلاق، دار النهار، بيروت، 1998م، ط1.
- العروي، عبد الله: مفهوم الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1980م، ط1.
- العروي، عبد الله: مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2001م، ط 7.
- العشماوي، محمد سعيد: الإسلام السياسي، سينا للنشر، القاهرة، 1992م، ط3.
- عبد الجبار، فالح: معالم العقلانية والخرافة في الفكر السياسي العربي، دار الساقي، بيروت 1992م، ط. 1.
- اللاوي، د. محمد عبد: فلسفة الصدر: دراسات في المدرسة الفكرية للإمام الشهيد محمد باقر الصدر، مؤسسة دار الإسلام، لندن 1999م، ط1.
- العسكري، السيد مرتضى: معالم المدرستين، قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسة البعثة، طهران، 1408هـ، ط2، المجلد الثاني.
- علي، د. حيدر إبراهيم: علم الاجتماع والصراع الأيديولوجي في المجتمع العربي، مجموعة من الكتاب، تحت عنوان «نحو علم اجتماع عربي».

غ

- الغزالي، أبو حامد بن محمد: فضائح الباطنية، دار الكتب الثقافية، الكويت، دون تاريخ، دون طبعة.

- الغريفي، راجع السيد عبد الله: التشيُّع: نشوؤه، مراحله، مقوماته، دار الموسم للإعلام، بيروت، 1990م، ط1.
- غالي، بطرس بطرس: و عيسى، محمود خيري: المدخل في علم السياسة، منشورات مكتبة الإنخلو المصرية، القاهرة، 1976م، ط5.
- غليون، برهان: الدولة والدين/ نقد السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1991م، ط1.

ف

- الفراء، محمد بن الحسين أبي يعلى: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982م.
- فياض، علي: العقل السياسي ـ إشكاليات الاجتماع والمعرفة/ نموذج نقدي لفكر محمد عابد الجابري، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في علم الاجتماع السياسي، الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية ـ الفرع الأول، بيروت 1992.
- فوكوياما، فرانسيس: نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1993م، لا طبعة.
- فوكو، ميشيل: نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، 1984م، ط1.
- فوكو، ميشيل: حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1987م، ط2.
- الفيض الكاشاني، محمد بن محسن بن مرتضى: تفسير الصافي، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1979م، ط1.

ق

- قصير، عبد الله: حركة التجديد والإستنهاض/ قراءة في الفكر السياسي للإمام الخميني، مركز الإمام الخميني الثقافي، بيروت، 2000م، ط1.

ك

- كديفر، محسن: نظريات الحكم في الفقه السياسي الشيعي ـ بحوث في ولاية الفقيه، دار الجديد، بيروت، ط1، 2000م.

- الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحق: الأصول من الكافي، دار صعب، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1401هـ، ط1، ج1.

- كوربان، هنري: عن الإسلام في إيران/ مشاهد روحية وفلسفية. ترجمة نواف الموسوي، دار النهار، بيروت، 2000م، ط1، الجزء الأول.

- ا الكركي، المحقق الثاني الشيخ علي بن الحسين: رسائل المحقق الكركي، تحقيق الشيخ محمد الحسون، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، 1409هـ، ط1، المجلد1.

- ا الكركي، لمحقق الثاني الشيخ علي بن الحسين: جامع المقاصد في شرح القواعد، تحقيق ونشر مؤسسة أهل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المشرفة، 1408هـ، ط1، ج2.

- كوثراني، د. وجيه: الفقيه والسلطان، دار الرشد، بيروت، 1989م، ط1.

- كلاستر، بيير: مجتمع اللادولة، ترجمة محمد حسين دكروب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1982م، ط2.

- الكاشاني، الفيض: تفسير الصافي، مؤسسة الأعلمي، بيروت 1979م، ط1.

- الكنز، علي: المسألة النظرية والسياسية لعمل الاجتماع العربي، مجموعة من الكتاب تحت عنوان: نحو علم اجتماع عربي/ علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989م، ط2.

ل

- اللنكراني، آية الله الشيخ محمدفاضل: مقدمته لكتاب مناهج الوصول الى علم الأصول للإمام الخميني، تحقيق ونشر مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، 1415هـ، ط2، الجزء الأول.

م

- الماوردي، أبو الحسن، علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت. 1978 م، لاط.

- المهاجر، جعفر: الهجرة العاملية إلى إيران في العصر الصفوي/ أسبابها التاريخية ونتائجها الثقافية والسياسية، دار الروضة، بيروت، 1989م، ط1.

- المطهري، العلامة مرتضى: الإسلام وإيران/ عطاء وإسهام، دار الحق، بيروت، 1993م، لا ط.
- المطهري، العلامة مرتضى: المجتمع والتاريخ، وزارة الإرشاد الإسلامي، إيران، 1402هـ، ط1.
- المطهري، العلامة مرتضى: تأثير منظور الفقيه في الفتوى. من كتاب يتضمن مجموعة نصوص لفقهاء ومفكرين بعنوان: المشهد الثقافي في إيران/ فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة. إعداد عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، بيروت، 2001م، ط1.
- المفيد، الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي: المسائل الصاغانية، دار المفيد، بيروت، 1993م، ط2.
- المفيد، الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي: أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، 1983م، لا ط.
- المفيد، الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي: المقنعة، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، دار المفيد، بيروت، 1993م، ط2.
- المنتظري، الشيخ حسين: دراسات في ولاية الفقيه أو فقه الدولة الإسلامية الدار الإسلامية، بيروت، 1988م، ط2، ج1.
- مظفر، الشيخ محمد رضا: أصول الفقه، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1983م، ط 4، المجلد الثاني.
- المجلسي، العلامة محمد باقر: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1983م، ط3، ج21.
- الملاط، شبلي: تجديد الفقه الإسلامي/ محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم، دار النهار، ترجمة غسان غصن، بيروت، 1998م، ط1.
- مصطفى، عبد الحق: الإمام الصدر قراءة في مشروعه التأسيسي، من كتاب محمد باقر الصدر/ دراسات في حياته وفكره، تأليف نخبة من الباحثين.
- معاونية العلاقات الدولية في منظمة المؤتمر الإسلامي، الدستور الإيراني، طهران، 1992م، ط2.
- الشريف المرتضى، علي بن الحسين: الشافي في الإمامة، حققه وعلّق عليه عبد الزهراء الحسيني الخطيب، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران، 1410هـ، لاط، ج4.

ن

- النائيني، آية الله المحقق محمد حسين: تنبيه الأمة وتنزيه الملة، تعريب عبد الحسن آل نجف، حققه وكتب المدخل إليه عبد الكريم آل نجف، مؤسسة أحسن الحديث، قم، 1419هـ، ط1.

- نصار، ناصيف: منطق السلطة/ مدخل إلى فلسفة الأمر، دار أمواج، بيروت، 1995م، ط1.

- النجفي، الشيخ محمد حسن (المعروف بالجواهري): جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981م، ط7، ج21.

- النوبختي، الحسن بن موسى: فرق الشيعة، دار الأضواء، 1984م، ط2.

- النراقي، الشيخ أحمد: ولاية الفقيه، (بحث من عوائد الأيام من قواعد الفقهاء الأعلام)، تقديم ياسين الموسوي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1990م، ط1.

هـ

- الهاشمي الشهرودي، آية الله السيد محمود: نظرة جديدة في ولاية الفقيه، ترجم إلى العربية 1997م، لا دار نشر، لا تاريخ، لا رقم لا طبعة.

- هيغل: محاضرات في فلسفة التاريخ/ العقل في التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 1981 م، الجزء الأول، الطبعة الثانية، ج1.

- الهاشمي، كامل: إشراقات الفلسفة السياسية في فكر الإمام الخميني. كتاب قضايا إسلامية معاصرة. قم، 1997م، لاط.

و

- وصفي، محمد رضا: الفكر الإسلامي المعاصر في إيران/ جدليات التقليد والتجديد، دار الجديد، بيروت، 2000م، ط1.

- الوردي، علي: لمحات اجتماعية في تاريخ العراق الحديث، دار كوفان للنشر، لندن، 1991م، ط2، ج2.

ي

- آل ياسين، الشيخ محمد حسن: دار مكتبة الحياة، بيروت 1972م، ط1.
- يحي، عثمان إسماعيل: مقدمات من كتاب نص النصوص في شرح فصوص الحكم لمحي الدين إبن العربي / شرح الشيخ سيد حيدر آملي. تحقيق وتقديم وفهرسة هنري كوربان وعثمان إسماعيل يحي. إنتشارات توس، 1367هـ، ط2.

ثبت المصادر والمراجع الأجنبية

1 ـ Hanna Batatu, Shi'i Organizations in Iraq: al-Da'wah al-Islamiyah al-Mujahidine, in Cole and Keddie eds. Shiiism and social protest, Yale University press, New Haven, 1986.

2 ـ Mircea Eliade, patterns in Comparative Religion, Meridian Books, New York, 1970.

3 ـ Michael C. Hudson, Arab politics: The search for legitimacy, Yale University press, New Haven, 1997.

4 ـ Deconchy Jean- Pierre, Milton Rokeach et la notion de dogmatisme, in Archives de la Sociologie des Religions, 1970.

5 ـ Robert M. Mciver, The Web of Goverment, Mc Millan Company, New York, 1974.

6 ـ قمشه إي، عارف إلهي آقا محمد رضا: مجموعة آثار حكيم صهبا، به بمهراه، زند كينامه، تحقيق وتصحيح حامد ناجي أصفهاني وخليل بهرامي قصرجمي، كلية حقوق مادي براي ناشر، أصفهان، 1378هـ. ط1.

ثبت الدوريات

أ

- آملي، الشيخ جوادي: جولة في مباني ولاية الفقيه، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، قم، 1997م، العدد الأول.
- الآصفي، الشيخ محمد مهدي: صلاحيات الحاكم وسلطاته، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، قم، 1997م، العدد الأول.

ب

- بيضون، إبراهيم: البويهيون والخلافة، محور جدل المعرفة والسلطة/ العصر البويهي نموذجاً، مجلة المنطلق، بيروت، شتاء 1996م، عدد114.

ج

- الجاهل، د. نظير: حول كتاب نظام الحكم والإدارة في الإسلام/ في الأصل لا سلطة لأحد على أحد، مجلة الغدير، بيروت. خريف 1991م، المجلد الثاني.

ح

- حسن، غالب: الواقعية في فكر الشهيد الصدر، ملف خاص عن الشهيد الصدر: قراءات في فكر الإمام الشهيد الصدر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، قم ـ بيروت، 1421هـ، 2000م، العددان 11 ـ 12.
- الحكيم، محمد باقر: النظرية السياسية عند الشهيد الصدر، مجلة قضايا إسلامية، قم، العدد الثالث.

خ

- خاتمي، د. علي: الإمام الخميني رائد الإحياء الإسلامي المعاصر، مجلة التوحيد، قم، 1998م، السنة 18، العدد 100.

ر

- رسول، فاضل: الدين والدولة وصراعات الشرعية في الثورة الدستورية الإيرانية (1905 ـ 1911م)، مجلة الحوار، بيروت، 1987م، العدد السادس.

ش

- شمس الدين، محمد مهدي: مجال الإجتهاد والفراغ التشريعي، مجلة المنهاج، بيروت، خريف 1996م، العدد الثالث.
- شمس الدين، محمد مهدي: الوحدة الإسلامية إطلالة على المؤشرين الفقهي والتاريخي، مجلة المنطلق، بيروت، خريف 1995م، 1416هـ، العدد 113.
- شمس الدين، محمد مهدي: مقاربات في الإجتهاد والتجديد، مجلة المنطلق، بيروت، ربيع 1995م، العدد 112.
- شمس الدين، محمد مهدي: المقدس وغير المقدس في الإسلام، مجلة المنطلق، بيروت، 1993م، العدد 98.

- شمس الدين، محمد مهدي: في رحاب الإمام جعفر الصادق (ع)، مجلة الغدير، بيروت، خريف 1991م، المجلد الثاني، العددان 17 ـ 18.
- شمس الدين، محمد مهدي: الحكومة الإسلامية في إيران، مجلة المنطلق، بيروت، أيار 1985م، العدد 28.
- شمس الدين، محمد مهدي: الحريات الشخصية في المنظور الإسلامي، مجلة المنهاج، بيروت 1998م، العدد الحادي عشر.
- شمس الدين، محمد مهدي: موقف الإسلام من العولمة في المجال الثقافي والسياسي، جريدة النهار، بيروت، 8/ 7/ 98م.
- شبستري، محمد مجتهد: آراء الفقهاء في الدولة والنظام السياسي، مجلة قضايا إسلامية، قم، 1419هـ، 1998م، العدد السادس.

ع

- عبد الحميد، صائب: المشروع الفكري عند الإمام محمد باقر الصدر/ الفقه الإجتماعي وفقه النظرية، مجلة الوحدة، كانون الثاني 2001م، العدد 246.
- العبد الله، حامد: الفكر الحركي لحزب الدعوة الإسلامية، مجلة العلوم الإجتماعية، الكويت، صيف 1997م، العدد الثاني.

غ

- غوشيه: مارسيل: دين المعنى وجذور الدولة، (سياسة الدين البدائي)، ترجمة علي حرب، مجلة الفكر العربي، بيروت، أيلول ـ تشرين أول، 1981م، السنة الثالثة، العدد 22.

ف

- فياض، علي: نقد الخطاب الديني/ تلوينات النص، مجلة المنطلق، بيروت، صيف وخريف 1994م، العددان 108 ـ 109.

ق

- قبيسي، حسن: إشكالية المنهج، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، حزيران 1986م، السنة السابعة، العدد 42.

ك

- كديفر، محسن: نظريات الدولة في الفقه الشيعي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، قم، 1998م، العدد السادس.

- كارينيرو، روبرت: نظرية في نشأة الدولة، ترجمة رضوان السيد، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، أيلول ـ تشرين أول، 1981م، السنة الثالثة، العدد الثاني والعشرون.
- كرافولسكي، دوروتيا: السلطة والشرعية/ دراسة في المأزق المغولي، مجلة الإجتهاد، محور: الشريعة والفقه والدولة، بيروت، ربيع 1989م، العدد الثالث.

م

- محمد، تامر كامل: إشكالية المشروعية والمشاركة وحقوق الإنسان في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، بيروت، 1/ 2000م، العدد 251.

ن

- النائيني، آية الله المحقق محمد حسين: تنبيه الأمة وتنزيه الملة، مجلة الغدير، بيروت، كانون الثاني 1990م، العددان 10 ـ 11.
- النيفر، د. أحميدة: الفكر الإجتماعي في الكتابات الإسلامية الحديثة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، قم ـ بيروت، 1421هـ، 2000م، العددان 11 ـ 12.
- نصَّار، ناصيف: عناصر منهجية لدراسة معاني التصورات الأيديولوجية، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986م، العدد 42.